

SÄCHSISCHE FORSCHUNGSINSTITUTE IN LEIPZIG  
FORSCHUNGSINSTITUT FÜR INDOGERMANISTIK  
INDISCHE ABTEILUNG

*Nr. 4*



INDO-IRANISCHE  
QUELLEN UND FORSCHUNGEN

*herausgegeben von Johannes Hertel*

Heft 1: *Johannes Hertel*, Die Zeit Zoroasters

Heft 2: *Johannes Hertel*, Die Himmelstore im  
Veda und im Awesta . . . . .

Heft 3: *Johannes Hertel*, Muṇḍaka-Upaniṣad

Heft 4: *Johannes Hertel*, Heimat und Alter des  
Ṛgvedas (noch nicht erschienen) . . .

Heft 5: *Johannes Hertel*, Achaemeniden und  
Kayaniden . . . . .

Heft 6: *Johannes Hertel*, Die arische Feuerlehre I

*Die Sammlung wird  
fortgesetzt*

H. HAESSEL · VERLAG  
LEIPZIG

Die ersten drei Hefte der indologischen Ab-  
teilung des Forschungsinstitutes für Indo-  
germanistik sind in Kommission bei Markert &  
Petters, Leipzig, Seeburgstr. 53 erschienen. Die  
Hefte 1, 2, 3, 5 der I. I. Q. F. zählen nicht zu den  
Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes

INDO-IRANISCHE QUELLEN UND FORSCHUNGEN  
*HEFT VI*

DIE ARISCHE  
FEUERLEHRE

I. TEIL

VON

JOHANNES HERTEL

x



1 9 2 5

LEIPZIG, H. HAESSEL, VERLAG

Copyright 1925 by  
H. Haessel · Verlag · Leipzig.  
Druck von C. G. Röder G. m. b. H., Leipzig.  
Printed in Germany.

## Vorwort.

Dieses Heft führt die Untersuchungen fort, welche mit der Abhandlung über das *bráhma*n, Indogermanische Forschungen XLI, 185 ff., begonnen worden sind. Weitere Untersuchungen in der gleichen Richtung werden folgen.

Um verständlich zu sein, mußte ich bereits hier manches andeuten, was genauerer Ausführung und eingehenderer Begründung bedarf.

Nach dem in den vorhergehenden Heften der IIQF. Gesagten erübrigt sich eine Begründung meines Verfahrens, welches darin besteht, daß hier als Quellen ausschließlich die vedischen und die awestischen Texte selbst benutzt werden, daß die Untersuchung auf Grund der aus diesen Texten ermittelten Weltanschauung ihrer Verfasser geführt, und daß der Etymologie unter stetiger Vergleichung der awestischen und der vedischen Texte die gebührende Beachtung geschenkt wird.

Insbesondere sei betont, daß mir für die Bedeutungsansetzung nie, wie dem Altiranischen Wörterbuch so häufig, die mittel- oder gar die neupersische Bedeutung eines Wortes, sondern stets die durch die Etymologie bestätigte Grundbedeutung maßgebend gewesen ist, die sich in den in diesem Hefte behandelten Fällen als in den Texten überall noch lebendig erwiesen hat.

Der Beweis für die Richtigkeit des eingeschlagenen Verfahrens liegt darin, daß es eine einheitliche arische Weltanschauung erschließt. Jetzt erst werden die vedische und die awestische „Religion“ (richtiger gesagt: „Weltanschauung“) ihrem Wesen nach verständlich. Insbesondere fällt ein helles Licht auf die bisher völlig verkannte Lehre Zaratúštras.

Selbstverständlich habe ich die dem Awestischen und dem Vedischen gemeinsamen Wörter und Begriffe zusammen

behandelt. Daß Bartholomae — um einige Beispiele aus dem vorliegenden Hefte zu wählen — die augenscheinliche Zusammengehörigkeit von *dhēnā* und *daēnā*, *śvas*, *śava* und *savah*, *sava*, *śū* und *sū*, *śōka* und *saoka* einfach ignoriert, ist mir unverständlich.

In den eben angeführten wie in anderen Fällen hat der Glaube an die Parsentradiation den Verfasser des Altiranischen Wörterbuchs an der Erkenntnis des Richtigen gehindert. Anstatt sich aus den Texten selbst, die er bearbeitet hat und die er interpretieren soll, ein klares und genaues Bild von den kosmologischen, physiologischen und psychologischen Anschauungen der Verfasser des Awestas zu entwerfen, folgt er den Erklärungen der sāsānidischen Pseudogelehrten, die von dem im Awesta noch lebendigen arischen Weltbild keine richtigen Anschauungen mehr hatten, oder er trägt, was für die Interpretation noch viel verhängnisvoller geworden ist, christliche und modern europäische Begriffe in die alten Texte.

So entsteht denn in seinem Wörterbuch und in seiner und seines Schülers Wolff Awesta-Übersetzung ein Bild von der awestischen „Religion“ und insbesondere von der Lehre Zaratuštras, wie es unmöglich mit den Anschauungen in und mit der Natur lebender Hirtenstämme vereinbar ist.

Durch das Hereintragen christlicher Begriffe in das Awesta, dessen Weltanschauung von der christlichen vollkommen verschieden ist, haben es die Iranisten verschuldet, daß die Religionswissenschaft wirkliche Zusammenhänge zwischen dem Juden- und dem Christentum und der Zaratuštrischen Lehre „festgestellt“ hat, und haben sich an dieser Feststellung selbst beteiligt. Vgl. z. B. Jackson, Grundriß der iranischen Philologie II, 704 f.

In den Übersetzungen des Awestas und den anderen Schriften der Iranisten begegnen fortwährend christliche Begriffe. Nach ihnen kannten die Mazdayasnier ein „Paradies“, „Engel“ und sogar „Erzengel“. Sie nannten Yima „den guten Hirten“ und glaubten an den „heiligen Geist“, der bei ihnen eine große Rolle spielte. Ahura Mazdāh und sein „himmlisches Heer“ sind „ašaheilig“, die Mazdayasnier „ašāgläubig“. Sie freuen sich des „hochherrlichen heiligen Worts“, der „mazdahgeschaffenen Herrlichkeit“, huldigen der „Frommergebenheit“ und verehren den „ašafrommen Sraoša“ und andere „ašafromme“ und „ašaheilige“ „Engel“ „ob ihrer

Pracht und Herrlichkeit“, „beten“ fleißig und zelebrieren „das Hochamt“. Alles das, weil sie hoffen, „der Retter“ oder der „Heiland“ werde ihnen das „Paradies“ verleihen.

Zaratuštra selbst verspricht seinen Hörern nach Bartholomae's Übersetzung, er wolle „immer wieder mit Versen, die bekannt sind als die des frommen Eifers“, vor sie treten, legt in seinen Liedern besonderen Wert auf den „guten Sinn“, hat Ahura Mazdāh „als den Heiligen erkannt“ und spricht von dessen „sorglichem heiligen Geist“.

Die Wörter für den Himmel bedeuten nach Bartholomae angeblich „das gute Atmen“ (*xvāšra*), „das Bessere“ (*vahyah*), „das Beste“ (*vahišta*) und „der Nutzen“, „der Vorteil“ (*savā*, *savah*). Das Wort für den „Heiland“, *saošyant*, wird nach Wolffs Übersetzung in Yt. XIII, 129 so definiert: „deshalb der Saošyant, weil er dem gesamten stofflichen Dasein den Nutzen erwirken wird“. In Yasna 51, 2 betet Zaratuštra nach Bartholomae's Übersetzung: „Euer (Reich) des Nutzens verleihe durch Vohu Manah dem, der (zu Euch) betet.“ Überhaupt handelt es sich bei der Frömmigkeit, wie Zaratuštra sie nach Bartholomae faßt, um ein Geschäft. So wendet er sich Y. 49, 8 an seinen Gott mit der Bitte: „Dem Frašaoštra gewähre die wonnigste Gemeinschaft mit dem Aša — darum bitte ich Dich, o Mazdāh Ahura, — und mir den Gewinn des Guthabens in Deinem Reich.“ Ebenso spricht er eschatologisch Y. 31, 19 von dem Zeitpunkte, „wann durch Dein rotes Feuer, o Mazdāh, das Guthaben der beiden Parteien verteilt wird“, und Y. 47, 6 sagt er: „Durch diesen heiligen Geist, o Mazdāh Ahura, mittelst des Feuers wirst Du die Verteilung des Guthabens an die beiden Parteien vollziehen unter Hilfeleistung der Armatay und des Aša.“

Y. 34, 12 fragt Zaratuštra: „Was ist Deine Satzung? Was willst Du? was für Preis, was für Gebet? Tu kund, o Mazdāh, daß man es höre, was von Gebühren Ašay verleiht wird.“

Das öfter vorkommende Wort *adā* übersetzt Bartholomae, gleichfalls im eschatologischen Sinne, mit „Vergeltung“, „Heimzahlung“. Y. 31, 14 läßt er Zaratuštra fragen: „Nach diesen Dingen frag ich Dich, o Ahura, wie sie nämlich vor sich gehen und kommen werden — die Schuldforderungen, die auf Grund der Buchungen an den Ašāanhänger und, o Mazdāh, an die Druggenossen ge-

stellt werden, wie die sein werden, wenn's zur Abrechnung kommt.“

Bartholomae setzt Zoroaster um 900 v. Chr. an. Die ältesten Schriftdokumente in Iran sind die Keilschriften der Achämeniden. Eine Buchschrift ist erst gegen das Ende der Achämenidenherrschaft in Iran bezeugt. Bis auf Darius Codomannus ist nach der parsischen Tradition das Awesta nur mündlich überliefert worden, und die Angaben, die sich im Awesta selbst darüber finden, bestätigen die mündliche Überlieferung. Trotzdem soll Zoroaster von einer Buchführung im Himmel gesprochen haben!

Die Stämme, unter denen Zoroaster zunächst wirkte, waren teils noch nomadisierende, teils sesshafte Hirten. Trotzdem traut ihnen Bartholomae eschatologische Ausdrücke zu, die von einem Bankbetriebe hergenommen sind.

Es liegt auf der Hand, daß die Mischung von pietistischer Frömmigkeit und von habgierigem Geschäftssinn, als die sich die zoroastriische Religiosität nach dem Altiranischen Wörterbuch und den Übersetzungen Bartholomae und Wolffs darstellt, niemals bestanden haben kann. Alle im Vorstehenden angeführten „religiösen“ Ausdrücke sind falsche Übersetzungen. Weder pietistische oder überhaupt christlich oder jüdisch gefärbte Frömmigkeit, noch dem Geschäftsbetrieb entlehnte eschatologische Ausdrücke finden sich im Awesta. Da diese „religiösen“ Ausdrücke aber auf allen Seiten des Awestas vorkommen, das ja die Sammlung der mazdayasnischen Religionsbücher darstellt, so enthalten die Übersetzungen des Awestas eine ununterbrochene Kette von Fehlern. Keiner der bisherigen Übersetzer des Awestas hat das Wesen der Weltanschauung erkannt, welche Zoroaster bekämpfte, und das derjenigen, die er selbst verkündete.

Der Verpflichtung, dieses Urteil durch eine eigene Übersetzung der Gāthā im einzelnen als richtig zu erweisen, werde ich mich selbstverständlich nicht entziehen. Inzwischen darf ich auf das Ergebnis der in diesem und in den folgenden Heften vorliegenden Untersuchungen verweisen.

Die Anschauung, daß Feuer die Welt umgibt und bis in jedes Einzelwesen hinein durchdringt, ist bereits arisch und aller Wahrscheinlichkeit nach schon indogermanisch. Indogermanisch ist auch die Gleichsetzung des Feuers mit dem Verstand (der Weisheit, Vernunft, Klugheit) und der Kraft. Die indogermanischen Verkörperungen des Lichthimmels

(Zeus, Indra = Bṛhas páti) sind zugleich Gewittergötter (Spender des Regens und des Feuers) und Verkörperungen der höchsten Weisheit und Macht. Ihre Gegner sind die Mächte der Finsternis. So ist auch der Dualismus schon indogermanisch und nicht etwa erst zoroastriisch.

Die indogermanische Deva-Religion ist am reinsten im Rgveda und nächst dem in den älteren Yašt auf uns gekommen (in letzteren natürlich abgesehen von den zoroastriischen Zutaten). Aus wirtschaftlichen und politischen Gründen, wie sich aus den Gāthā ergibt, bekämpft Zoroaster die *daēva* und setzt an die Stelle der arischen seine eigene Weltanschauung.

Diese gründet sich auf die arische Weltanschauung, ist aber mehr Philosophie als Religion.

Die alte Anschauung vom Himmelsfeuer, das zugleich im Menschenherzen brennt und geistige Fähigkeiten, Willen, Kraft und Macht verleiht, behält Zoroaster ebenso bei, wie seine Verkörperung, den Himmelsgott. Diesen aber entkleidet er aller naturalistischen Attribute — nur einmal schreibt er ihm die festesten Himmel als Gewand zu — und läßt ihn nur als die Verkörperung der Weisheit und der Macht gelten.

Mazdāh „der Verstand“ hat nach Zoroaster die Welt geschaffen und regiert sie. Er wirkt durch einige andere Wesen, denen er als *akura* „der Herrscher“ übergeordnet ist. Die wichtigsten von ihnen sind *manah* „das Denken“, „der Gedanke“ und *xšaθra* „die Herrschaft“, „die Regierung“, letztere teils kosmisch, teils irdisch-politisch gedacht.

Der Verstand ist der Herr des *xšaθra*, des „Ortes des guten Feuers“, und entspricht dem vedischen Bṛhas páti, dem „Herrn des Feuerhimmels“ (oder „Himmelsfeuers“), der ebenfalls zugleich die verkörperte Weisheit ist. Dieses „gute Feuer“ (im Gegensatz zu dem schlechten oder finsternen Feuer, *aōša(h)*, der Mächte der Finsternis) ist zugleich Herzensfeuer (*daēnā*), genau so wie nach vedischem Glauben das *bráhma* Himmels- und Herzensfeuer zugleich ist. Und wie nach dem Veda, so gehen auch nach Zoroaster die guten Herzensfeuer oder auch die durch „Kochen“ in Feuer verwandelten Menschen, welche das gute Herzensfeuer besitzen, in das Himmelsfeuer ein.

Die Lehre Zoroasters stimmt also in diesen Grundanschauungen auch zu der der älteren Upaniṣaden. Der Hauptunterschied zwischen der Lehre der Gāthā und der der

meisten älteren Upaniṣaden ist der, daß die Wesen des zara-  
θuštrischen Systems Personen im altarischen Sinne sind,  
während die älteren Upaniṣaden, von einzelnen Ausnahmen  
abgesehen, persönliche Götter leugnen. So denkt sich  
Zaraθuštra offenbar auch die Fortexistenz der in Feuer oder  
in Finsternis verwandelten Wesen im hellen Himmelsfeuer  
und im finsternen Feuer, das sich im „Hause der daēva“ oder  
„im Hause der Druj“ befindet, als persönlich, während nach  
der Hauptmasse der alten Upaniṣaden das individuelle *brāhman*  
unpersönlich im kosmischen aufgeht.

Verstand und Feuer sind miteinander verbunden. Darum  
ist Zaraθuštras persönlich gedachtes Weltprinzip Verstand  
und Feuer zugleich<sup>1)</sup>. Der iranische Philosoph lebte  
in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Im 5. Jahrhundert  
trägt Anaxagoras von Klazomenai seine Lehre vom Ver-  
stande (νοῦς) und Herakleitos von Ephesos seine Feuer-  
lehre vor, nach der auch die Seele Feuer ist wie bei den  
Ariern.

Die vedischen Stämme nahmen die Feuerlehre mit nach  
Indien, und wenn auch infolge der Entstehung der Brahmanen-  
kaste das Wort *brāhman* eine andere Bedeutung annahm und  
darum die Lehre der alten Upaniṣaden den indischen Ge-  
lehrten unverständlich wurde, so läßt sich doch die Feuer-  
lehre, wenn auch nicht in der alten Reinheit, bis spät in die  
klassische indische Zeit hinein verfolgen. Den Parsen aber  
ist noch heute das Feuer „der König der geistigen Welt“.

Es handelt sich also bei den vorliegenden Untersuchungen  
nicht etwa um bloße Berichtigungen der Wörterbücher in  
Einzelheiten, sondern um Vorarbeiten zu einer zusammen-  
fassenden Darstellung der arischen Weltanschauung (Religion,  
Mythologie, Philosophie), wie sie uns im Rgveda, im Awesta  
und in den alten Upaniṣaden überliefert ist. Durch sorg-  
fältige Einzeluntersuchungen, auf die ich verweisen kann,  
hoffe ich mir hier die feste Grundlage für die zusammen-  
fassende Darstellung zu schaffen.

Leipzig, den 11. März 1925.

Johannes Hertel.

<sup>1)</sup> Man beachte, daß die Arier verschiedene Feuerarten unter-  
schieden. Wenn das sakrale Feuer, ātar, darum „der Sohn Ahura  
Mazdahs“ heißt, so liegt hierin kein Widerspruch mit dem oben  
Gesagten.

## I. Vedisch *yakṣā*.

Nachdem mir die Bedeutung des Wortes *brāhman* klar  
geworden war, sah ich ein, daß ich (Weisheit der Upani-  
schaden, 2. Aufl., S. 38) die Stelle Kena-Upaniṣad III,  
2 ff. ebenso mißverstanden hatte, wie meine Vorgänger.  
Roth im PW. und Geldner, VSt. III, 126 ff. waren  
mir bei meiner Übersetzung maßgebend gewesen. Die Be-  
stimmung des Begriffes *brāhman* indessen, die durch eine  
weitere Untersuchung der vedischen und awestischen Aus-  
drücke für das Licht (= Feuer) in vollem Umfang be-  
stätigt worden ist, läßt daran keinen Zweifel, daß in der  
angeführten Upaniṣad-Stelle *yakṣām* nichts anderes be-  
deutet als „Licht“. Denn da heißt es: *tebhyo ha prādur*  
*babhūva. tan nā vyajānanta: „kim idaṃ yakṣam?“ iti*. Wenn  
Śaṅkara erklärt: „*prādur babhūva*“, *svayogamāhātmya-*  
*nirmitenātyadbhūtena vismāpanīyena rūpeṇa devānām*  
*indriyagocare prādur babhūva*, so steht davon im Texte kein  
Wort. Diese Umschreibung wie die Erklärung von *yakṣam*  
durch *pūjyam* beweist, wie sein ganzer Upaniṣadenkommen-  
tar, nur das Eine, daß Śaṅkara vom Sinn der Upani-  
ṣadenlehre wie von der Bedeutung des Wortes  
*yakṣa* auch nicht die leiseste Ahnung hat.

Da das *brāhman* als das Sieg und Herrschaft ver-  
leihende Herzensfeuer dem *x<sup>a</sup>arənah* entspricht, so ist ein-  
fach gemeint, daß das *brāhman* seine *asūrta*-Gestalt<sup>1)</sup> auf-  
gab und in seiner eigentlichen, d. h. leuchtenden  
Gestalt auftrat.

<sup>1)</sup> Über *asūrta* vgl. zuletzt Lommel, ZIuI. II, S. 206 ff.

Zum Verständnis des Folgenden muß ich in großen Zügen das Weltbild skizzieren, wie es sich aus dem RV. und aus dem jüngeren Awesta ergibt, also das Weltbild der arischen Zeit.

Der Himmel besteht aus einem großen, durchscheinenden Gebirge, auf welchem in einer Atmosphäre von Licht und Glut (beide Begriffe sind in den vedischen und awestischen Wörtern für „Licht“ vereinigt) die Mächte des Lichtes (*devá*, √ *div* = *vásu*, √ *vas*) wohnen. Die Welt dieser Lichtwesen wird mit dem Substantivum *div* „Licht“ bezeichnet. Daß diese Anschauungen bereits indogermanisch sind, ergibt sich aus den Etymologien von *dei*, *divi*; *Zeús*, *Iuppiter*, *Diespiter*, *Týr*, *Tiw*, *Zio* usw. und aus αἰθήρ.

Daß das Gebirge durchscheint (Bergkristall, Diamant; daher die Märchen vom Glasberg<sup>1)</sup>), ergibt sich daraus, daß man von der Erde aus den nach Westen und Osten hin in je zwei oder auch in mehreren Armen auf die Erde herabströmenden Himmelsstrom (die Milchstraße, awest. *Arədvī sūrā anāhitā*) und den in seiner Mitte liegenden Himmelssee (*samudrāh*, *zrayo vourukašəm*) erblickt, an dessen Ufern die Paläste der *devá* stehen.

Unter dem Gipfel dieses Gebirges, welches vedisch *ādri*, *párvata*, *ásman*, *ásan*, awest. und altpersisch *asman* awestisch *asan* heißt (auch die vedischen Wörter *Vṛtrá* und *Valá* und das awestische Wort *Vara* sind, wie ich noch darlegen werde, Bezeichnungen dafür), befindet sich eine rings von ihm eingeschlossene Höhle, deren Bodenfläche die Menschenwelt bildet. Sie war licht- und wasserlos, bevor der oberste der Himmelsgötter dem Himmelslicht und den aus dem Himmelsfluß und dem Himmelssee

<sup>1)</sup> Über den Glasberg vgl. v. Schroeder, Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth, München 1911, S. 74. Wlislocki, Märchen und Sagen der Bukowinaer und Siebenbürgener Armenier, Hamburg 1892, S. 9 f. (beim Zerschmettern des Glasbergs entsteht ein schreckliches Gewitter); Reinhold Köhler, Kleinere Schriften, Band I, Weimar 1898, S. 445 („Ein Herrscher über die Wolken, deren eine den Glasberg kennt, kommt wie in dem einen Märchen bei Mikuličič, so auch in dem hessischen bei Hoffmeister vor“); Bolte-Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, II. Band, Leipzig 1915, S. 340, Fußnote 2.

strömenden Gewässern dadurch einen Abfluß auf die Erde verschaffte, daß er mit dem *vájra* (= awest. *vazra*) Kanäle durch das Himmelsgebirge schlug, die Sonne, den Mond und die Sterne<sup>1)</sup>. Diese Kanäle bilden zugleich die Himmelstore.

Vor dieser Tat war das Innere dieser Höhle dunkel und von den Gegnern der Lichtwesen, den Mächten der Finsternis (*rákṣāmsi*, *rakṣasah*, awest. *rašah*) bewohnt, die durch das Licht verschucht wurden, aber in sternloser Nacht zurückkehren, um in ihr die zu den *devá* (im Awesta zu den *yazata*) Haltenden zu vernichten. Der Innenraum dieser Höhle heißt darum *rájas* (= griech. ἔρεος, got. *rigis*) „das Dunkel“. Erleuchten dagegen *Miθra*, ved. *Mitrá* und ved. *Váruṇa*, welche beide den gestirnten Himmel bedeuten, die Nacht, so verschuchen sie die *rákṣas* und die zu ihnen haltenden Menschen.

Beide bewohnten Welten, die der *devá* und die der Menschen, werden darum zusammen im RV. mit den Dualen *rájasi* „die beiden, das Dunkel und (das Licht)“, und *ródasi*, „die beiden, das Licht und (das Dunkel)“ bezeichnet. Auch nach der Durchlöcherung des Himmelsgebirges ist natürlich der Lichthimmel (*div*), zumal es in ihm keine Nacht gibt, das „Leuchtendere“ und wird darum mit diesem Namen bezeichnet (Komparativ zu *vásu*: ved. *váśyas*, awest. *vahyah*, beide nicht „das Bessere“, wie die Wörterbücher übersetzen; s. unten S. 115 ff.).

Das Himmelslicht und die mit ihm unzertrennlich verbundene Himmelsglut wird mit vielen Synonyma bezeichnet, die verschiedene Bedeutungsschattierungen zeigen. Solche sind beispielsweise:

1. ved. *bráhmaṇ*–; vgl. Idg. F. XLI, 185 ff.;

2. ved. *bṛh*, aw. *brəj*, ersteres nur noch in der Verbindung *bṛhas páti*, letzteres nur in der von *brəjā* und *brəjō* mit *aśahe* und *daēnayā*. Bartholomae's Ansatz der Bedeutung „religiöser Brauch, religiöse Form, Ritus“ beruht auf Ostoffs falscher Etymologie von *bráhmaṇ* (s. Idg. F. XLI, 205) und ist an sich schon unmöglich, weil es wohl den Ritus eines Opfers, eines Gottesdienstes u. dgl., nicht aber den einer Religion gibt. Das Verbum liegt noch im vedischen

<sup>1)</sup> So erklärt es sich, daß die Sterne im Awesta nicht nur *ašciθra* „den Ursprung des Wassers bildend“ oder „wasserstrahlend“, sondern auch *gufra* „tief“ heißen.



*brh*<sup>1)</sup> und im awest. *us baraz* vor, das von *Miōra* verwendet wird und nicht „aufwachsen lassen“, sondern „(aus dem Himmel) ausstrahlen“ heißt. In dem zugehörigen Partizipium *brhānt* = aw. *barazant* (im Anfang der Komposita *barazi-*) ist im freien Gebrauch und namentlich im Anfang der Komposita die Bedeutung „leuchtend“, „strahlend“, „glühend“ noch durchaus lebendig. Die iranischen Wörter für „Berg“, „Gebirge“, die mit *baraz-* beginnen (*baraz-*, *barazan-*, *barazah-*), erklären sich aus dem iranischen Glauben, daß die Berge mit dem aus ihnen als Morgenrot ausstrahlenden *xvarənah* gefüllt sind (s. unten, S. 36 f. und S. 37, Fußnote), eine Vorstellung, die auch im Veda von den irdischen Gebirgen (s. RV. V, 41, 9, unten S. 128) wie vom Himmelsberg gilt; vgl. RV. X, 63, 3, wo *dyu* der Lichthimmel das Beiwort *ādribarhas* führt, welches nicht „fest wie ein Berg“, sondern „das Himmelslicht im Berge (Gebirge) habend“ bedeutet. In Chāndogya-Up. III, 13, 7 wird das Licht (*jyotiḥ*), das jenseits des Himmels(gewölbes) und auf allen Rücken strahlt, auf den Flächen, die die höchsten wie auf denen, die nicht die höchsten sind, mit dem Lichte gleichgesetzt, das im Menschen strahlt, d. h.

<sup>1)</sup> Eine Musterung der Stellen ergibt folgendes: *pāri... bar-brhānāśya ādreḥ* (RV. V, 41, 12) heißt: „des [beim Gewitter] rings mächtig leuchtenden (Himmels-)Berges“, d. i. Himmelsgewölbes. VII, 31, 12 *hāryaśvāya barhaya sām āpīn* = „Erfülle die Freunde mit Himmelsfeuer! (= mit *brāhman* = *xvarənah*)“. Diese Bitte ist an den Himmelsgott gerichtet und bezweckt, den Kriegern das *brāhman* zu verschaffen, ohne das sie nach arischer Anschauung nicht gefechtsstüchtig sind. S. unten, S. 15, 25; 27 f. Das Kausativum mit *nī*, dessen Formen bei Graßmann nach Vorgang des PW. meist mit den Formen von *√ vrh* (*varh*) zusammengeworfen sind (Sp. 899 f.), wird zur Bezeichnung einer Kampftätigkeit lediglich *Indras* (5 mal), *Brāhmaṇaspātis* (1 mal) und *Sārasvatis* gebraucht und heißt „mit dem *brh* (Himmelsfeuer) niederbrennen“ (I, 53, 6, 7; 100, 18; IV, 16, 12; 28, 3; II, 23, 8; VI, 61, 3), ist also Synonymon von *arddayāmi* (zu *ardeo*, wozu auch *arədvī*, Synonymon von *sūrā*, beide = „die Leuchtende“ gehört). — Eine abweichende Bedeutung hat nur *ūpa brh* (Intens.) in X, 10, 10 *ūpa barbrhi vṛṣabhāya bāhūm* „lege deinen Arm einem Stier (= Zeugungskräftigen) unter“, und V, 61, 5 *yā dōr virāyōpabārbrhat* „welche ihren Arm dem Helden untergelegt hat“. Beides sind späte Lieder (zu V, 61 vgl. Oldenberg, Rgveda Bd. I, S. 353 f.), die ungefähr aus der Zeit stammen, in der wir das Neutrum *upabārhaṇam* (X, 85, 7) und das Femininum *upabārhaṇī* (I, 174, 7) „Polster“, „Lagerstätte“ finden, während das reichlich belegte *barhāpā* „vom *brh* verliehene Kraft (Macht)“ (I, 52, 11; 54, 3, 5; 56, 5; 166, 6; III, 34, 5; 39, 8; V, 71, 1; VI, 26, 5; 44, 6; VIII, 63, 7; IX, 69, 5; X, 22, 9; 34, 7; 77, 3) die alte Bedeutung bewahrt hat. Es ist klar, daß die Wörter *upabārhaṇam* und *upabārhaṇī* von *barhīs* mit dessen Bedeutung „Polster“, „Ruhebett“ (denn aus dem RV. ergibt sich, daß das *barhīs* mindestens in späterer Zeit aus ausgestopften Rindshäuten bestand) abgeleitet, und daß das Intensivum von *ūpa brh* in seiner Bedeutung auf die eben genannten oder ähnliche substantivische Bildungen zurückgeht.

das Licht, welches die Berge und die Niederungen ausstrahlen, ist ebenso *brāhman*, wie das Himmelslicht und das Herzensfeuer. Ved. *dvīdārhas* heißt nicht „doppelte Festigkeit, Stärke, Größe habend“, sondern „doppeltes Himmelslicht habend“. Das Nähere s. unten S. 93. Daß der für die *devā* beim Opfer zum Mahle bereitete Sitz *barhīs* (vgl. awest. *barziš*, *barəsmān*) als von Himmelslicht erfüllt gedacht wurde, ist für den, der die ganze Bedeutung der Feuerlehre der Arier übersieht, nicht verwunderlich. Ved. *barhāpā* kann man mit „Macht“, „Kraft“ übersetzen, insofern diese Eigenschaft eben die Folge des *brāhman* (*bṛh*) ist;

3. ved. *citṛā*, awest. *ciṣra*; s. unten S. 45 ff.;
4. ved. *dhēnā*, awest. *daēnā*, von *√* ved. *dhā*, awest. *dā* „leuchten“; s. unten S. 63 ff.;
5. ved. *vasu*, awest. *vōhu*; s. unten S. 115 ff.;
6. ved. *-rocas-* (TBr.), *rocandā*, n., *rokd* und *rōka-*, m., *ruc-*, f.; awest. *raocah-*, n., *-raocana-*, n., *raoəšnu-*, n., *raoəšnā-*;
7. ved. und awest. *dyumnā*, n. (Y. 31, 20; s. Andreas und Wackernagel zu der Stelle);
8. ved. *svār-*, awest. *hvar-*, *xvan-*, n. (*hvarə-xšaēta*, n., nicht „der leuchtende Sonnenball“, da die Arier von der Kugelform der Sonne nichts ahnten, sondern „das (durch die Sonnenöffnung) strahlende Himmelslicht“ und darum = „die Sonne“);
9. awest. *xvarənah-*, n., m., vgl. ved. *svāraṇa-* adj. und volksetymologisch ved. *svārṇara-*, *svārṇr-*, m.; s. IIQF, Heft VII;
10. ved. *śavas-*, n., vgl. auch *śavaśi-* (Mutter des Himmelsgottes), *śaviṣṭha-*, *śavira-*; awest. *sava-*, n. (*savā-* gibt es nicht), awest. *savah-*, n., nicht „Nutzen“, sondern „Licht“, „Glut“; alle zu ved. *śū-*, (*śav-*) awest. *sū-* (*sav-*), griech. *καίω* aus \**kaF-iu*; dazu ved. *śūrā-*, awest. *sūra-* (griech. *ἄ-κῦρο-*, adj., *κῦρόс*, n.), eigentlich „Licht“ oder „Glut (nämlich *brāhman* = *xvarənah*) ausstrahlend“ (s. unten S. 19 zu *rājan-*), und *saoṣyant*, die Bezeichnung des iranischen Erlösers. Vgl. S. 18. Da innerhalb der *satəm*-Sprachen Schwanken zwischen Palatal und Guttural vorkommt (vgl. Brugmann, Grdr. I<sup>2</sup>, S. 544 ff., Kl. Gramm. S. 158, Anm. 2), so ist mit ved. *śū* = awest. *sū* die auf idg. Guttural weisende vedische Wurzel *kū*, awest. *kū* identisch, deren Grundbedeutung nicht „sehen“, „schauen“, oder gar „verstehen“ (so Bartholomae), sondern „strahlen“, „bestrahlen“ ist. Dazu gehören ved. und awest. *kavi*, „Fürst“, ved. auch „Sänger“, eigentlich „Strahler“, Synonymon von *sūra* (vgl. *rājan*, *devā*, *arkā*, *barəzan*, die alle eigentlich „Strahler“ bedeuten); *ā kū* „beabsichtigen“, eigentlich „bestrahlen“, wie *manasā samvibhāti*, Muṇḍ.-Up. III, 1, 10; *ākūti*, eigentlich „das Bestrahlen“, daher neben *mānas* und *hṛdaya*, „die Absicht“; *kavīri* „der Feind der (durch das *brāhman*) Strahlenden“; *kavāsakkā* „des Strahlenden Freund“. Sehen und Begehren, Beabsichtigen sind nach arischer Anschauung Ausstrahlungen des *brāhman*, awest. *daēnā*. S. die Bemerkungen zu *dā*, unten S. 33, und die Abhandlung über *dhēnā*, *daēnā*, unten S. 63 ff.;
11. awest. *saokā-*, n., f., etymologisch = ved. *sōka-*, m., nicht „Nutzen“, „Vorteil“, sondern „Licht“, „Glut“, *√* ved. *śuc-*, awest. *suc-*; vgl. ved. *sukrā-*, awest. *suxra-*, beide = „leuchtend“ (die nur



dem neupersischen *surx* zu Liebe angesetzte awestische Bedeutung „rot“ ist falsch, wie sich schon daraus ergibt, daß das Wort nur als Beiwort des Feuers erscheint); awest. *sūc-*, *sūka-*. Zu 10 u. 11 s. IIQF. 7.

Dieses Himmelslicht umgibt die ganze Welt, ruht auch im Himmelssee und Himmelsstrom und gelangt durch die Gestirne wie im Wasser der Niederschläge, sowie als Blitz auf die Erde. Alle Lebewesen einschließlich der Pflanzen, aber auch die Gewässer, die Erde, die Gebirge sind mit ihm erfüllt. Daraus, daß es in allen diesen Naturgegenständen nur in besonderen Fällen sichtbar erscheint — im Wasser beim Gewitter, oder bei starker Sonnen- oder Mondbestrahlung seiner Oberfläche, in den Pflanzen nur beim Feuerreiben, auf der Erde und den Gebirgen bei Bestrahlung durch die Sonne<sup>1)</sup>, auf den Berggipfeln, wenn das Morgenrot oder das Abendrot von ihnen auszugehen schien<sup>2)</sup>, aus den Steinen, wenn man sie mit Stein oder Metall anschlug, schloß man auf eine lichtlose (*asūrta*, aw. *axvarəta*) Gestalt des Himmelslichtes, die man natürlich auch in den Lebewesen annehmen mußte, wenn nicht besondere Vorgänge, wie das Sehen (s. unten S. 32ff.) die leuchtende (*sūrta*) oder eigentliche Erscheinungsform hervorriefen. Aus Wesen, in denen das *brāhman* = *xvarənah* in besonderer Menge vorhanden ist (*devā*, mächtigen Herrschern, wie Yima *xšaēta* „dem Leuchtenden“ und den Königen auf den persischen Skulpturen, dem König Jānaśruti Pautrāyana in Chänd.-Up. IV, 1, 2, dem Schüler in der Chänd.-Up. IV, 9, 2, dem Buddha in den üblichen Darstellungen) strahlte es sichtbar aus. Der Glaube, daß der Hamūn-See das *xvarənah* in besonderer Menge enthalte, erklärt sich daraus, daß seine Zuflüsse von dem Ušidarəna-Gebirge kommen (vgl. unten S. 36 ff.), ist aber vielleicht durch besondere Lichterscheinungen an oder auf ihm (Irrlichter infolge zunehmender Versumpfung?) noch verstärkt worden.

<sup>1)</sup> Von der Reflexion des Lichtes wußte man damals noch nichts.

<sup>2)</sup> S. unten S. 36 ff.

Je mehr ein Wesen von diesem Himmelslicht in sich trägt, desto größer ist seine Weisheit, seine Tatkraft und seine Macht.

Diejenigen Wesen, bei denen dies im höchsten Maße der Fall ist, sind natürlich die Personifikationen des Lichthimmels (*Dīw*, Ζεύς, Iuppiter, *Indra*, *Bṛhaspati*, *Ahura Mazda*, *Miθra*, *Vāruṇa*).

Die *devā* = *vāsu* sind wirklich, was ihr Name besagt, Verkörperungen des Himmelslichtes, oft bis zum Anthropomorphismus personifiziert, oft aber auch nicht, trotzdem aber Personen, wie alles in der Natur, ja wie Würfel, Waffen und andere Geräte. Ihnen wesensgleich ist natürlich das sakrale Feuer, der Götterbote ved. *Agni*, awest. *Ātar*, der Sohn Ahura Mazda's.

Dieser *devā* Beistand sucht man sich zu sichern, wenn Dürre oder sonstige Nöte eintreten, namentlich aber auch bei den ununterbrochen stattfindenden Raubzügen (*gāviṣṭi*), für welche RV. und Awesta allenthalben zeugen. Aus dem Umstande, daß die Anschauung von der kriegerische Kraft verleihenden Natur des *brāhman* = *xvarənah* in beiden Texten noch überall lebendig ist, wie im Veda die von der Feuernatur der *devā*, erklärt es sich, daß weder der RV. noch das Awesta einen besonderen Kriegsgott kennen. Kārttikeya gehört einer Zeit an, die von den alten Anschauungen nichts mehr wußte.

Die vedischen Stämme behandeln die *devā* im wesentlichen als mächtige Bundesgenossen. Sie laden sie zu gemeinsamem Schmaus und Zechgelage und betrinken sich mit ihnen oder senden ihnen Rosse, Vieh, Speisen und Rauschtrank als Tribut in den Lichthimmel. Auch das jungawestische, aber vorzaraθuistische Opfer, wie wir ihm in den großen Yašt begegnen, wo 100 Rosse, 1000 Rinder, 10000 Schafe das normale Opfer eines Helden der Vorzeit bilden, muß wie das vedische gedacht und ausgeführt worden sein. Die griechischen Hekatomben zeugen ihrerseits für die Ursprünglichkeit der Anschauung, daß das Opfer eine Beschenkung der *devā*, eine Vermehrung ihres Besitzes ist. Sollen aber die Gaben im Feuerhimmel nicht zugrunde gehen, so muß man ihnen

eine Gestalt geben, in welcher sie in der Himmelsglut zu bestehen vermögen: man muß sie also selbst in Feuer verwandeln. Denn eine Vernichtung der Opfergaben wäre ja widersinnig, und die griechische κτίς als das die Götter Nährende ist selbstverständlich erst die Umdeutung einer späteren Zeit. Im RV. ist die alte Anschauung noch durchaus lebendig. Denselben Sinn wie das Opfer hat im RV. die Leichenverbrennung. Denn der Feuerhimmel galt als ein Ort der höchsten Sinnengenüsse, einer ewigen materiellen Seligkeit. Daher heißt er awestisch auch *xvādra* „der Ort des guten Feuers“<sup>1)</sup> und *Saošyant*, Ptc. fut. von *sū-*, heißt der, welcher „die gesamte knochenbegabte Welt in Feuer verwandeln wird“, Yt. XIII, 129 (s. oben, S. 15 unter 8, und vgl. AV. IV, 34, 2).

Der Sinn von *saošyant* wird vollends gesichert durch eine vedische Stelle. Chāndogya-Up. IV, 15, 5 heißt es: *atha yad u cātvāsmiñ chavyam kurvanti, yadi ca na, arcisam evābhisaṃbhavati*: „Ob man nun mit ihm die Verwandlung in Feuer (*śavyam*) vornimmt oder nicht, er (nämlich der Kenner der an dieser Stelle vorgetragenen Lehre, der verstorben ist) geht erstehend in den Strahl [der Sonne] ein.“ (S. zu der Stelle IIQF. 7.) Die *ṽ dah* „verbrennen“ wird vermieden, weil die vedischen Stämme in dem Vorgang kein Verbrennen sahen. Diese Verwandlung in Feuer geschah durch denselben Gott, der den anderen *devā* die Opfergaben zuführte und ihnen die zugeführten Speisen „mundgerecht machte“ (*svaday*), d. h. in Feuer verwandelte, durch Agnī.

Ausdrücklich fleht man Agnī an, den Leib bei dieser Verwandlung nicht zu versehren. Man bietet ihm bei der Leichenverbrennung zugleich mit dem Toten einen Bock, den er unter Schonung des Menschen verzehren soll, oder bedeckt jedes Glied der Leiche mit dem entsprechenden

<sup>1)</sup> Das Wort ist selbstverständlich Ableitung von *ātar*, und nicht von einem hypothetischen *\*ādra* „Atmen“. Bartholomae's Etymologie findet im Sprachgut des Avestas keine Stütze und entspricht nicht den religiösen und physiologischen Anschauungen der Arier. Denn auch die Bedeutung „körperliches Wohlbefinden“ erklärt sich aus der von der Feuerhaltigkeit der Lebewesen. Im übrigen vgl. unten, S. 36 ff.

Glieder einer Kuh (der *anustāraṇ* des späteren Rituals), indem man ihm deren Glieder zum Ersatz für die menschlichen als Mahl bietet: vgl. RV. X, 16. Aus den in diesem Liede zusammengestellten Sprüchen ergibt sich, daß man die Leichenverbrennung als wirkliches Opfer mit dem Ziele betrachtete, den Toten mit völlig unversehrtem Leibe in den Feuerhimmel gelangen zu lassen.

Daraus ergibt sich als ursprüngliche Bedeutung des Verbums *yaj* „in Feuer verwandeln“<sup>1)</sup>.

Und daß die Seligen, die *pitārah*, ganz eben solche Feuerwesen sind, wie die *devā*, also personifizierte Feuer, das ergibt sich aus RV. X, 15, 8; 56; 107, 1. Aus dieser Anschauung erklärt sich auch, wie AV. XVIII, 2, 47 die Sterne als die Manen der unvermählt gestorbenen männlichen Personen deuten kann.

Angesichts der völlig durchsichtigen Etymologien und Mythen kann niemand leugnen, daß die indogermanische Religion eine ausgesprochene Lichtreligion war. Daraus ergibt sich ohne weiteres der zwingende Schluß, daß die Gegner der *devā*, der Verkörperungen des Lichts, Verkörperungen der Finsternis sein müssen. Sie heißen im RV. *rākṣāṃsi*, n., oder *rakṣāsaḥ*, m. *rākṣas* muß also „Finsternis“ bedeuten, und *rakṣas* muß deren männliche Personifikation sein.

Das führt darauf, daß beide Wörter zu *rājas* = ἔρεος = got. *riqis* gehören, und wenn dies richtig ist, so wird es kein Zufall sein, daß neben *yaj* „in Licht, in Feuer verwandeln“ ein *yakṣā* „Licht“, „Feuer“ steht.

Die Verbalwurzel <sup>1</sup>*raj*, *rājati*, „gefärbt sein“ (*rāge*) gehört zu *rājas*, wie *yājati* zu *yajās*. Vgl. *rajanī*, *rajanī* „Nacht“.

Der Bildung nach ist die Reihe von Formen zu vergleichen, die sich an <sup>2</sup>*raj* „richten“, „lenken“ anschließt, wozu <sup>1</sup>*rakṣati* „beschützen“ und mit Dehnstufe <sup>1,2</sup>*rājati* „König sein“, „leuchten“, „strahlen“, (*rājan-* also = „Herrscher“ und „Strahler“; vgl. *devā-*, *śūra-* und *kavi* [oben S. 15 unter 10], die alle eigentlich „Strahler“

<sup>1)</sup> Über die Verwandlung in Feuer s. Anmerkung 1, unten S. 147 ff.

bedeuten, und unten S. 25), *rāji* = *rāji* „Richtung“, „Reihe“ und *virāj* gehören, die Bezeichnung einer Lichterscheinung, die mir in ihrer eigentlichen Bedeutung noch nicht klar ist.

Die Bedeutung „leuchten“ für *rājati* ergibt sich aus der aus den anderen idg. Sprachen als ursprünglicher feststehenden Bedeutung „König sein“, „herrschen“ zwanglos, wenn man das oben S. 16<sup>1)</sup> über die arische Anschauung von dem im König in besonderer Menge vorhandenen *brāhman* = *arənah* und die bildlichen Darstellungen arischer Herrscher beachtet. Wenn andererseits *rajatā* „leuchtend“ (später subst. n. = „Silber“) nicht die Dehnstufe zeigt, so ist dies angesichts des Nebeneinanderbestehens von *rāji* und *rāji* nicht auffällig.

Die Bedeutungsmischung „richten“ und „strahlen“ findet sich auch in der Reihe der Tiefstufenformen: *rājāti* „richten“, *rjū* „gerade“, aber *rjūti*, *rjrd* „leuchtend“, „strahlend“. Dazu wohl auch *arjuna* „weiß“.

Somit erhalten wir folgende Gleichungen:

- 1) <sup>1</sup>*rājati*: *rājas*: — = <sup>2</sup>*raks*: —: *raksas*: *raksās* (Finsternis).
- 2) <sup>2</sup>*raj*: —: *rāji* = <sup>1</sup>*raksati*: *raksa*: —: — (Schutz).
- 3) *yājati*: *yajās*: *yāji* = *yaksati*: *yaksā*: —: — (Licht).

Wir haben also in allen drei Fällen neben den einfachen verbalen -j- (und zwar in 1 -g<sup>h</sup>-, in 2 und 3 -ḡ-) Stämmen verbale Stämme mit -s-Erweiterung (vgl. Bartholomae, Grdr. der ir. Phil. I, S. 75f, Kl. 15b) und nominale Stämme mit -s-a- (vgl. Whitney, § 1197; Macdonell, Ved. Gr., § 187) oder -s-as-Erweiterung (Whitney, § 1152; Macdonell, § 187).

Demnach ist weder von der Seite der Grammatik, noch von der Seite der Bedeutung gegen diese Gleichungen etwas einzuwenden.

Im einzelnen ist zu ihnen noch folgendes zu bemerken:

Zu 1) <sup>2</sup>*raks* nur AV. V, 7, 1 *mā raksāh* „schädige nicht!“ in einem gegen die *arāti* gerichteten Liede, das auf Iran hinzuweisen scheint. Die Bedeutung „schädigen“ scheint die awestische Wurzel *raś* in Yt. X, 21 zu haben; aber das Verbum ist hier von einem Gegner Miθras, also von einem

<sup>1)</sup> Vgl. auch S. 25 und S. 27f.

Anhänger der Mächte der Finsternis gebraucht, und dies wird noch betont durch den Zusatz *frēna ayanam māθranam*, *yā varəzēiti avimiθriš* „trotz der bösen Mantra [= Zaubersformeln], die der Miθragegner wirkt.“ So ist denn die Bedeutung von *raś* hier nicht schlechthin „schädigen“, sondern „durch die Mächte der Finsternis schädigen.“ In Y. XXX, 11 ist *raśah* die Bezeichnung der Hölle, heißt also „Finsternis“, und der Infinitiv *rāśayēhē* steht in den beiden anderen Belegstellen für das Verbum, Y. LI, 9 und XLIX, 3, gleichfalls in dem Sinne „in die Hölle bringen“, „in Finsternis verwandeln“. Die Bedeutung „schädigen“ = „als (Macht der Finsternis) beeinflussen“ hat sich natürlich erst aus der Bedeutung „Finsternis“, „Macht der Finsternis“ entwickelt, wie sich auch klar aus den Belegstellen für *raksas* ergibt, unter denen Graßmann nur zwei, RV. VII, 104, 23 und VIII, 60, 20 für die Bedeutung „Schädigung“ anzuführen vermag. Aber an beiden bedeutet *raksō* . . . *yātumāvātām* offensichtlich nur „ein Dämon der Zauberer“, d. h. „ein von den Zauberern gesandter Dämon (Verkörperung der Finsternis)“. RV. VIII, 18, 13 zeigt ebenso wie Yt. X, 21, wie die AV. V, 7, 1 belegte Bedeutung „schädigen“ entstanden ist: „Wenn uns irgend ein Sterblicher zu schädigen begehrt (*rīrikṣati*) durch die Macht der Finsternis (*raksastvéna*) . . .“ Denn es gibt eben Menschen, die nicht den Mächten des Lichtes (*ved*, *devā*, aw. *yazata*), sondern den Mächten der Finsternis (*raksas*, *raksās*) huldigen, und diese sind die natürlichen Feinde der *devā*-(*yazata*)-Verehrer. Sie heißen *raksasvīn*, *yātudhāna*, fem. *yātudhānī*, *yātumāt*, *yātumāvāt*, und ihr Werk ist der *yātū*. Darum werden sie auch wie im Awestischen als *yātū* (vgl. *raksas*, *raksās*) bezeichnet. In Yt. VIII, 44 werden die *yātu* der Menschen von den anderen *yātu* unterschieden, und in Yt. VIII, 12 wie sonst oft werden sie mit den *pairikā* zusammen genannt, die im 8. Yašt diejenigen Wesen sind, welche Mißwachs verursachen und von den Sternen Tištrya und Satavaēsa bekämpft werden. Wie im Veda werden eben auch im Awesta die Anhänger der Dämonen selbst als Dämonen betrachtet und bezeichnet, weil sie mit ihnen eine Partei bilden.

Der Umstand, daß die awestische Wurzel *raš-* auf einen idg. Palatal hinzuweisen scheint, bildet kein Hindernis gegen ihre Einordnung in die Reihe 1, oben S. 20, denn nach Ausweis der Bedeutung sind awest. *raš-* und awest. *raṣṣayant-* nicht voneinander zu trennen, ein Wort, das an drei Stellen (Y. XII, 4; Yt. X, 27. 78) belegt ist und an allen drei Stellen die zu erwartende Vertretung des idg. Labiovelars durch *-xš-* zeigt. Als Bedeutung dieses Wortes setzt Bartholomae „etwa sva. *ṭbiṣyant*“ an. In Y. XII, 4 steht es am Ende der Formeln, mit denen der Mazdayasnier den *daēva* und den zu ihnen haltenden Menschen absagt: *vī zī anā saram mruyē yaṣanā drəgvātā raṣṣayantā* „und so entsage ich der Gemeinschaft mit jeglichem Genossen der *Druj* (Lüge), der (den Mächten) der Finsternis huldigt“. Zur Bildung von *raṣṣayant* vgl. ved. *devayānt* „zu den *devā* haltend“ oder „zum *devā* werdend“.

Aus den beiden metrischen Belegstellen, Yt. X, 27. 78, ergibt sich, daß Bartholomae für das Wort mit Unrecht die Form *raṣṣyant-* ansetzt; das handschriftlich an allen Stellen gut beglaubigte *-a-* wird durch das Versmaß erfordert. Somit kann von einem „etymologisch wertlosen *x* vor *š* (und Konsonant)“, KZ. XXIX, S. 502, hier jedenfalls nicht die Rede sein.

Der Wechsel von *a*, *g*, *av*, *o* usw. im Awestischen läßt sich nicht lediglich palaeographisch erklären. Vor Nasalen ist natürlich wie im Neuindischen Nasalierung des Vokals eingetreten, ebenso vor *s*-Lauten (*sah* : *sah* = ved. *śas* : *śams* usw.), und man wird mit den awestischen Nasalierungen auch in anderen Fällen die „spontanen Nasalierungen“ im Neuindischen zu vergleichen haben, die noch nicht befriedigend erklärt sind.

Jedenfalls herrscht im Awesta eine große Verwirrung in der Schreibung nasasierter und dumpfer *a*-Laute. Vgl. die Schreibungen *mazda-* (Ai. W., Sp. 1159 ff.) mit *mazdā*, *mazdā*, *mazdra* (Sp. 1181), *fšənghya*, vgl. ved. *paśyā* (unten S. 107 unter 13); gen. pl. der *-a*-Stämme: *suxraṃ*, *dāṣm* (Y. 50, 2), *vīspəng* (Y. 28, 1); nom. sg. der *-ant*-Stämme: *berəzō*, *fšuyas*, *stavas* (Y. 50, 4); der *-mant-* und *-vant*-Stämme: *astvā*, *astvaṣ*, *amava*; acc. pl. der *-a*-Stämme: *haoma*, *yasnaṣ-ca*, *daēvaṃ*, *daēvō*

(Y. 12, 1; Vr. 24, 3; Yt. 13, 89), *fratəmaḍāto* (Yt. 10, 18), *daēvəṣ-cā*, *amaššə spəntō* (Y. 57, 2), *yazata*, *maṣṣrā*, *mašyəng*; *ma-zā-xšaṣra*, *maṣṣa-rayi*; *həbavənt* (Y. 38, 3) = sskt. *sambhavant*; *vohu* = *varahu*, usw.

Daß hier nicht überall verschiedene Sprachformen, sondern meist nur wirre Schreibungen derselben oder auch verschiedener Vokale vorliegen, deren Färbungen die Schreiber nicht auszudrücken verstanden, ist selbstverständlich. So kann denn auch der Unterschied, der in der überlieferten Vokal-schreibung zwischen *raš-*, *raṣah-*, *raṣayəhə* und *raṣṣayant* vorliegt, nicht gegen unsere Etymologie ins Feld geführt werden.

Ebensowenig aber kann man dagegen den Wechsel zwischen *-š-* und *-xš-* geltend machen. *raš-*, *rāš-* und *raṣṣ-* sind identisch. Die *-š-*-Formen sind in den Text gedrungene persische Formen, wie sich solche auch sonst nachweisen lassen. Dem vedischen *ṛtā* z. B. entspricht awestisch *ərəta*, wie sich aus dem Eigennamen *astvaṣərəta* und aus *ərəti* = gewöhnlichem *aṣi* ergibt. Im Eigennamen ist die echtawestische Form durch den Umstand erhalten geblieben, daß die Schreiber, wie die Yt. 13, 129 für das Wort *astvaṣərəta* gegebene Definition beweist, die Etymologie des Namens nicht mehr kannten. Die richtige Definition desselben ist in der unmittelbar vorhergehenden Erklärung des Wortes *saošyant* enthalten, da *ərəta*, zu *ṛ* *r*, dem Sinne nach *saošyant* entspricht, wie in der Fortsetzung dieser Studien gezeigt werden wird. In allen übrigen Fällen ist im Awesta anstelle des awestischen *ərəta* die persische Form getreten (vgl. gāthisch *dəjūt-ərəta*, *arəti* (P. 39), *arəto-kərəṣna*) und wird gewöhnlich infolge der von Andreas in ihrem Ursprung richtig erkannten Verderbnis *aṣa* geschrieben. Ebenso liegt eine persische Form in *aiwi-ṣūra* „ringsum leuchtend“ vor; denn das Wort müßte awestisch *\*aiwi-sūra* lauten. Vgl. persisch *ṣūra-vāhara*, Name eines Monats, der nicht „die siegreiche“ oder „starke“, „gewaltige Frühlingszeit“ (so Bartholomae, Sp. 786), sondern „den lichten Frühling bringend“ bedeutet. Denn im Frühling nimmt das Licht im Vergleiche mit der „dunklen“ Winterszeit wieder zu. Ebenso steht V. 3, 20 *vīnāṣayən* statt *vīnāsayən*.

So liegen auch in den -š-Formen der  $\sqrt{ra\dot{s}}$ - und ihrer Ableitungen persische Formen vor. Denn nach Salemann, Grdr. I, S. 262 ist iranisch  $xš$  im Mp. nur hinter kurzem Vokal erhalten, sonst überall zu  $\dot{s}$  geworden. Vom Verbum  $ra\dot{s}$  liegen im Awesta nur Belege vor, in denen  $\dot{s}$  hinter langem Vokal steht. Hier ist also der Übergang von  $xš$  in  $\dot{s}$  nach mittelpersischem Lautgesetz regelmäßig.  $ra\dot{s}ah$  wird durch Analogieschreibung an das Verbum angeglichen sein; in  $ra\dot{x}šayant$  dagegen ist die echt awestische Form — abgesehen von -a- — erhalten geblieben.

Ähnlich erscheint statt  $*mərəxšyāt$  Y. 45, 1  $mərəšyāt$ , statt  $*darəxšat$  in Y. 33, 7  $darəšat$ ; vgl. Bartholomae, Sp. 699, und Y. 44, 8 hat die Mehrzahl, in Y. 70, 5 die knappe Hälfte der Handschriften  $urvāšat$  statt des richtigen  $urvāxšat$  (s. Bartholomae, Sp. 1546 u. 1542).

Zu 3)  $yaj$  „in Feuer verwandeln“, „opfern“.  $\dot{\alpha}\rho\tau\acute{o}\varsigma$  ist also eigentlich „der, für den man in Feuer verwandeln“, d. h. „dem man opfern muß“, dem Sinne nach ved.  $yajātā$ , awest.  $yazata$ , ved.  $yajñīya$ , awest.  $yasnya$ . — Der Akkusativ der Person des Opferwürdigen ist Richtungsakkusativ; vgl. I, 104, 14; 142, 11 usw. (S. 166 ff.).

In den Formen mit -s-Erweiterung ist überall die Bedeutung des Lichtes, der Glut, des Leuchtens und Glühens noch deutlich. R.V. VIII, 60, 3 heißt  $Agnī yāksyah$  „leuchtend“, „glühend“. Die Krankheit  $yāksma$ , später  $yakṣman$  „die Auszehrung“ wird ihren Namen von der erhöhten Körpertemperatur der von ihr Befallenen haben. — Die Verbalwurzel  $yakṣ-$  kommt nur mit  $prā$  verbunden vor. R.V. II, 5, 1 heißt es von  $Agnī$ : „Der Hotar ist geboren, der leuchtende ( $cētanah$ ), der Vater den Vätern zur Hilfe, edles Licht (Wortspiel: Gut) ausstrahlend ( $prayāksan jēnyam vāsu$ ); möchte uns die Schirung des Rosses (Wortspiel: des Beutespenders,  $vājīno$ ) gelingen!“<sup>1)</sup> Von Himmel und Erde heißt es III, 7, 1: „sie eilen herbei, um uns langes Leben zuleuchten ( $prayāksē$ )“. Das Leuchten erklärt sich aus ihrer  $devā$ -Natur, die auf Naturanschauung beruht. Vgl. <sup>2</sup> dī 3:

<sup>1)</sup> Wortspiele liegen hier natürlich nur im europäischen Sinne vor; denn für den vedischen Dichter sind die Bedeutungen von  $vāsu$  und  $vājīn$  natürlich einheitliche Begriffe. Vgl. S. 115 ff.

„jemand etwas zustrahlen, es ihm durch Leuchten zuteilen“. R.V. I, 132, 5: „Wenn der Fürst<sup>1)</sup> (eigentlich: der Strahlende) durch seinen Willen ( $krātubhiḥ$ ) die Leute vorwärts schauen läßt auf die ausgesetzte Beute, dann dringen sie durch, — Ruhm begehrend, leuchten (brennen) vorwärts ( $prā yakṣanta$ ), Ruhm begehrend. Ihm strahlen ( $arcanty$ ) sie mit Stärke ein mit Nachkommen verschenes Alter zu, damit er (die Feinde) verdränge. Indra, eine Heimat wollen die Gluten (der Krieger,  $dhātāyo$ ) erwerben, wie die Gluten (des Opferfeuers,  $dhātāyo$ ), (die) nach den  $devā$  hin (strahlen).“ Das Feuer, von dem hier die Rede ist, ist das die Krieger erfüllende  $brāhman = x^varenah$ , ohne das ein Sieg unmöglich ist; vgl. oben, S. 14 nebst Fußnote 1 u. S. 19. Die Gluten des Opferfeuers sichern die jenseitige Heimat im Lichthimmel, die im Herzen der Krieger eine irdische Heimat, welcher der Kriegszug gilt, für den das Lied gedichtet ist. — R.V. I, 62, 6 steht das nominale  $prāyakṣa$  im Sinne von „vorleuchtend“, „vorbrennend“: „Und das ist seine vorleuchtendste ( $prāyakṣataman$ ) Tat, die uns liebste Weisheit (= Weisheitstat,  $dāmsah$ ) des Weisen ( $dasmāya$ ), daß er auf dem Abhange (des Himmelsgebirges) die oberen, metflutenden vier Ströme (die vier Verzweigungen der Milchstraße) schwellen ließ.“ — Ebenso heißt  $prāyajyu$ , das immer nur Beiwort der  $devā$  ( $Agnī$ ,  $Indra$ ,  $Vāyū$ ,  $Marūt$ ,  $Māruta$ ,  $Sūrya$ ) ist, „vorbrennend“, „vorleuchtend“ im Sinne der Wirkung des Brahman.

Wir betrachten nun

das Neutrum  $yakṣá$ ,

dem Geldner in den Vedischen Studien III, 126 ff. eine eingehende Behandlung gewidmet hat. Auf S. 141 setzt er als Ergebnis dieser Behandlung die folgenden Bedeutungen an:

1. a) Erstaunen, Verwunderung, Neugierde;
- b) Wunder, Rätsel. — 2) Wunder, Kunststück, Zauber.
- a) Hexerei, Zauberei; b) Verzauberung, Verwandlung; c) Gaukelei, Blendwerk, Illusion; d) Wunderkraft, Wunderkur, Heilzauber. — 3) Gegenstand der Bewunderung oder Neu-

<sup>1)</sup>  $sūrah$ ; s. oben S. 14 unter 2 zu  $baraz$ , S. 15 unter 10 und S. 19 zu  $rājan$ .



gierde, Kuriosität. a) Wundertier; b) Schaustück, Fest (vulgo Zauber); c) Naturwunder, wie große Bäume usw. —

Im folgenden gebe ich alle von Geldner angeführten und besprochenen Belege, die ich aus praktischen Gründen etwas anders ordne. Nach den vorhergehenden Erörterungen wird es genügen, meine eigene Übersetzung der Übersetzung Geldners gegenüberzustellen.

Kena-Up. III wird erzählt, daß das *brāhman* es war, durch welches die *devā*, ohne es zu wissen, ihre Siege errungen hatten. Da erschien es ihnen. Sie fragten: *kim idaṃ yakṣam?* „Was ist das für ein Licht?“ Geldner (S. 128): „Was ist das für ein Rätsel?“

AV. X. 2, 32: *tāsmiṃ hiraṇyāḍye kōṣe . . . tāsmiṃ yād yakṣām ātmanvāt, tād vai brahmanvīdo viduḥ*: „In diesem goldenen Behältnis . . . das mit dem Ich verbundene Licht, das sich darin befindet, das kennen die Brahmankenner“. Geldner (S. 128): „das beseelte Rätsel“.

Geldner bemerkt richtig, daß in den Skambha-Liedern des AV. *yakṣām* nicht die Sonne, wie Henry meinte, sondern das *brāhman* bedeutet. Ich übersetze aber auch an diesen Stellen nicht „Rätsel“, wie er, sondern „Licht“ (X, 7, 38; 8, 15; 8, 43); ebenso in Br.-Ār.-Up. V, 4 = ŚBr. XIV, 8, 5. Und wenn Taitt.-Br. III, 12, 3, 1 das mit dem *svayambhū* *brāhma* identifizierte *tāpas* das *yakṣām prathamām* nennt, so beweist doch schon *tāpas* „Glut“ (s. Idg. F. 1923, S. 191 ff.), daß *yakṣām prathamām* nicht „das erste Wunder“ (Geldner S. 129), sondern „das erste Licht“ oder „die erste Glut“ heißt. „Urlicht“ wäre die beste Übersetzung.

Wenn ferner VS. XXXIV, 2 das *mānas* als *apūrvām yakṣām antāḥ prajānām* bezeichnet wird, so heißt das nicht „das ganz einzige Wunder im Innern der Geschöpfe“, (Geldner S. 129), sondern „das uranfängliche Licht im Innern der Geschöpfe“. Das Denken wird ja durch das Licht im Herzen, das *brāhman*, hervorgerufen; vgl. Idg. F. XLI (1923), 202 ff. *apūrvām* ist im Sinne des avestischen *anayra* (*raocā*) gebraucht.

Ebenso heißt *yakṣā* „Licht“ im Anfange des Gopatha-Br. (Geldner S. 130). Ich übersetze: „Das Brahman war im Anfang dieses All. Aber es war nur es selbst, ein

Einziges. Da überlegte es: „Ein großes Licht! Das bin ich selbst, das Eine“ (oder: „Groß ist das Licht“: *mahad vai yakṣam*. Geldner: „Das ist wahrhaftig ein großes Wunder, ich bin ganz allein auf dieser Welt“). „Wohlan, ich will mir selbst ein anderes Lichtwesen (*devam*) nach meinem Maße bilden!“ Im folgenden heißt *mahad vai yakṣam suvedam avidāmahi* nicht „Wahrhaftig, ein großes Wunder! ich habe ihn mit leichter Mühe bekommen“ (denn es wird ja ausdrücklich erzählt, daß das *brāhman* sich gewaltig abmühte: *tad abhyaśrāmyad abhyatapat samatapat*), sondern: „Ich habe ein großes Licht (eine große Glut; gemeint ist der Schweiß, der durch die Erhitzung entstanden ist und dessen Etymologie durch diese Stelle der Erzählung gegeben werden soll) gefunden, das zu finden gut war.“ Denn das Brahman freute sich — *anandat* —, wie ausdrücklich gesagt wird, dieser Errungenschaft.

AV. VIII, 9, 7f. fragen 6 Ṛṣi den Kaśyapa, was es mit der Virāj auf sich habe, die man des *brāhman* Vater nenne, und erhalten die Antwort:

*yām prācyutām ānu yajñāḥ pracyadvanta,  
upatiṣṭhanta upatiṣṭhamānām,  
yāsyā vraté, prasavé, yakṣām ejati,  
sā Virāj, ṛṣayah, paramé vyōman:*

„Sie, der die Opfer nachziehen, wenn sie davongezogen ist, und sich wieder nahen, wenn sie genaht ist, in deren Satzung und Antrieb sich das Licht regt: das ist die Virāj im höchsten Himmel.“ Geldner S. 128: „über deren Tun und Ursprung (euer) Staunen sich regt.“ Wenn die Virāj nach 7c des Brahman's Vater genannt wird und sich nach 8c das *yakṣā* im *vratā* und *prasavā* dieser Virāj regt, so scheint es mir klar zu sein, daß mit dem *yakṣā* eben das *brāhman* gemeint ist, nach dessen Verhältnis zur Virāj die Ṛṣi ja fragen. Im übrigen ist *ejati* im Sinne einer psychischen Regung schon deshalb unmöglich, weil psychische Vorgänge nach vedischer Anschauung nicht durch eine Regung, sondern durch Feuer hervorgerufen werden.

RV. IV, 3, 13 an Agnī:

*mā kāśya yakṣām sādām id dhuró gā,  
mā veśāsya praminatō, māpeḥ!*

Geldner übersetzt S. 135: „Laß dich niemals auf die Zauberei irgend eines Arglistigen ein, weder eines Dorfgenossen, der Ränke spinnt, noch eines Verwandten.“ In seiner Übersetzung des R.V. (der Rigveda I, Göttingen-Leipzig 1923) lautet die Stelle: „Geh nicht zu dem Geheimnis irgend eines Unehrliehen, eines täuschenden Clangenossen oder Bekannten!“

Ich denke daran, daß das Wirksame in den Geschöpfen, dasjenige, was ihnen Macht und Sieg über andere verleiht, das *bráhman* ist<sup>1)</sup>, und übersetze: „Gehe nicht in das Licht (d. h. das *bráhman*) eines Schädigers (= eines meiner Feinde) ein, um dich darinnen niederzulassen, nicht in das eines Stammesgenossen, der mich zu schädigen trachtet, nicht in das eines (solchen) Freundes!“ Wenn das *bráhman* des Gegners noch durch das sakrale Feuer Agní vermehrt wird, so ist er natürlich unüberwindlich. Man bedenke, daß nach spätvedischer Anschauung im Brahmanen sogar fünf Feuer lodern, was ihm die Überlegenheit über die anderen Kasten sichert.

Als Kommentar zu der eben besprochenen Halbstrophe kann R.V. V. 70, 4 dienen:

*mā káśyādbhutakratū yakṣám bhujemā tanúbhik,*  
*mā śéśasā, mā tánasā!*

Wieder bezeichnet *yakṣá* das Brahman des Gegners: „Mögen wir, ihr beiden (*devá*, nämlich Mitrá und Várūṇa) von wunderbarer Kraft, nicht irgend jemandes Licht (= *bráhman*) zu kosten bekommen, weder an unseren Leibern, noch an unserer Nachkommenschaft und unseren Kindern!“ Geldner S. 135: „Nicht wollen wir am eigenen Leib die Zauberei irgend eines zu fühlen bekommen“ usw.<sup>2)</sup>

*Bṛhas páti* ist im R.V., was sein Name besagt, der Herr des *bṛh* = *bráhman*, und als solcher Gewittergott wie sein mythologisches Synonymon Índra. Wenn er darum R.V. I, 190, 4, in einer Strophe, welche das Gewitter schildert,

<sup>1)</sup> S. oben S. 14, Fußnote.

<sup>2)</sup> Genau wie nach Anuahme der vedischen Stämme das *bráhman*, so brennt nach der der awestischen das *xvarənah-* auch in den Herzen der feindlichen Krieger: Yt. X, 27.

*yakṣabhṛt* heißt, so ist das ein Synonymon von *Bṛhas páti* und bedeutet „Träger des Lichtes“ (= des Brahman, hier insbesondere in seiner Blitzgestalt). Geldner faßt S. 137 *bráhmanas páti* als „Meister des Zaubers“, und *yakṣabhṛt* als „Besitzer der Zauberei“ (S. 138). In seiner Übersetzung des Rgvedas, Bd. I, S. 244 übersetzt er: „der eine Wundergestalt trägt.“

Ähnlich heißt Várūṇa in R.V. VII, 88, 6 *yakṣin*, nicht „Zauberer“ (Geldner S. 136), sondern „Inhaber des (Himmels)lichtes“. Denn seine Wirksamkeit beruht ja darauf, daß er wie der ihm entsprechende awestische Miθra „das der Zeit entsprechende Licht spendet“ (Yt. X, 67, wo Bartholomae Geldners Lesart mit Unrecht beanstandet) und mit ihm die Dämonen und ihren menschlichen Anhang unschädlich macht.

Auf das *bráhman* und zwar in seiner Blitzgestalt bezieht sich *yakṣám* auch in der an Rudrá gerichteten Strophe AV. XI, 2, 24:

*táva yakṣám, paśupate, apsv antás,*  
*túbhyaṃ kṣaranti divyā āpo vṛdhé.*

„Dein ist das Licht, Herr der Tiere, in den Gewässern; dir fließen die himmlischen Gewässer zum Wachstum.“ Geldner S. 139: „dein ist die Zauberkraft im Wasser, o Herr der Tiere: dir fließen die himmlischen Wasser zur Stärkung (der Kranken).“ Das Wachstum (nicht „Stärkung“) bezieht sich aber offenbar auf die Pflanzen, die Nahrung der Tiere.

„Licht“ im Sinne von *bráhman* bedeutet *yakṣám* auch bei Gobhila, Gṛhyas. III, 4, 28. Nach dieser Stelle tritt der Schüler, der sein Reinigungsbad genommen hat, vor seinen Lehrer und die um diesen versammelten Schüler und sagt: „*yakṣam iva cakṣuṣaḥ priyo vo bhūyāsam!*“ Geldner übersetzt S. 140: „Gleich einer Verzauberung (oder: einem Zauberbild) möchte ich eurem Auge angenehm erscheinen!“ Ich übersetze: „Wie das Licht dem Auge, so möge ich euch lieb sein!“

Die Bedeutung „Zauber“ ist schon deswegen ganz unmöglich, weil der Zauber ja ein Werk der *rakṣás* und ihrer



Anhänger, also der Erbfeinde der *devā* und der ihnen ergebenden Menschen ist, s. oben S. 20f. In der Gobhila-Stelle handelt es sich um einen der feierlichsten Akte im Leben des Brahmanen. *yakṣā* wird also auch hier = *brāhman* sein und zwar das aus dem Auge ausstrahlende, dem die Arier die Sehkraft zuschrieben; s. unten S. 32f.

ŚBr. XI, 2, 3, 4f. heißt es: „Diese beiden (Name und Erscheinungsform) sind die beiden ungeheueren Kräfte (*abhvā*) des Brahman. Wer darum diese beiden großen, ungeheueren Kräfte des Brahman kennt, der wird selbst eine große, ungeheure Kraft. Diese beiden sind des Brahman beide große Lichter (*yakṣe*). Wer diese beiden großen Lichter des Brahman kennt, der wird selbst ein großes Licht.“ Geldner übersetzt *yakṣā* hier mit „Wunder“ (S. 141). Da aber *brāhman* das Urlicht ist, dem alle anderen Lichterscheinungen entstammen, so ist es klar, daß das Wort auch hier nur „Licht“ bedeuten kann.

S. 129 sagt Geldner: „Unklar ist die Beziehung von *yakṣā* in der formelhaften Stelle *viśvaṃ yakṣāṃ viśvaṃ bhūtāṃ viśvaṃ subhūtāṃ* TBr. 3, 11, 1, 1 und dunkel bleibt vorläufig der *ekarṣi* und das *yakṣāṃ prithivyāṃ ekavṛt*: „das einfältige Wunder auf der Erde“ in der Rätselstrophe AV. 8, 9, 25.“

In der ersten dieser beiden Stellen werden die Sprüche angeführt, mit denen man die Ziegel des Feueraltars schichtet. § 1 enthält den Spruch, mit welchem man den ersten Ziegel niederlegt: „Du bist die Welt, du bist der Himmel. Du bist der Endlose, du bist der Uferlose (*apārō*). Du bist der Unverletzte, du bist der Unvergängliche, die Grundlage der Glut (*tāpasaḥ pratiṣṭhā*). In dir ist dieses (All) enthalten, alles Licht (*viśvaṃ yakṣāṃ*), alles Gewordene, alles Gutgewordene. (Du bist) des Alls Träger, des Alls Erzeuger. Als solchen lege ich dich hin, einen nach Wunsch milchenden, unverletzten. Prajāpati soll dich setzen. Durch diese Gottheit setze dich nieder, fest wie Aṅgiras!“ — Daß „Sāyana“ *yakṣāṃ* nicht richtig verstanden hat, ist bei der Unwissenheit, welche die unter seinem Namen schreibenden Pandits in der vedischen Wortkunde und allen vedischen Realien zeigen, ganz selbstverständlich. Er erklärt *yakṣāṃ* mit *sarvaṃ pūjyaṃ, yad yad gurudevādikāṃ pūjyaṃ asti*.

Auch hier steht, wie der Zusammenhang zur Gewißheit ergibt, *yakṣāṃ* „Licht“ im Sinne von *brāhman*.

„Das Brahman“ ist auch die Lösung der angeführten Rätselstrophen AV. VIII, 9, 25f. In diesen ist *ekavṛt* nicht von *W. vṛt*, sondern von *W. vr* abzuleiten und heißt „das einzige, was (die Welt) umgibt“. Die Übersetzung ist: „Wer ist der Stier? Wer der eine Strahlende? Was das Haus? Was die Segenssprüche? Das Licht auf Erden, das (doch) das einzige ist, das (alles) umgibt? Die einzige Zeit? Wer ist das?“

Die Antwort gibt die folgende Strophe: „Einer ist der Stier, einer der eine Strahlende, eines das Haus, nur einmal vorhanden die Segenssprüche (oder: nur in der Einzahl vorhanden, *ekadhā*, die Segenssprüche), das Licht auf Erden, das (doch) das einzige ist, das alles (oder: das All) umgibt, die einzige Zeit: es wird nicht übertroffen.“ Es ist also das Höchste, das Brahman.

Daß der *ekarṣi* (Akzent!) das Brahman ist, ergibt sich aus Mund.-Up. III, 2, 10, wo nur natürlich der Lehre der Upa-*niṣad* entsprechend an die Stelle des *brāhman* der *puruṣa* getreten ist, das personifizierte *brāhman*. Das Licht aber, das sich auf der Erde (in allen Wesen) befindet und doch das All umgibt, bedarf jetzt, da wir über das Wesen des *brāhman* im klaren sind, keiner Erläuterungen mehr.

RV. VII, 56, 16 heißt es:

*atyāso nā yé marūtaḥ svānco,  
yakṣadṛṣo nā śubhāyanta māryāḥ,  
tē harmyeṣṭhāḥ śisavo nā śubhrā,  
vatsāso nā prakṛīṇaḥ payodhāḥ.*

Hier übersetzt Geldner S. 141 die zweite Zeile: „die jungen Männer schmückten sich wie Festbesucher“<sup>1)</sup>. Ich übersetze die Strophe: „Die Marūt, die wie lenksame Rosse, wie lichtblickende (feuerblickende) junge Helden glänzen, sie sind (doch zugleich) leuchtend wie Kinder, die sich im Hause befinden, wie spielende Kälber, milchsau-“

<sup>1)</sup> Im Anschluß an Sāyana („*yakṣasyōtsavasya draṣṭāro manuṣyā iva*“), der diese Bedeutung offenbar aus der Bedeutung des Wortes *yakṣarātri* geschlossen hat; vgl. unten, S. 42.

gende (Wortspiel, *payodhāh* auf die Marút bezogen: „die Wasser-“, d. h. „Regenspender“).“

Die Marút sind die Götter des Gewittersturmes. Der Verfasser will hier in *a b* die schreckliche, in *c d* die wohlthätige Wirkung des Gewitters schildern. *yaksadīś* ist synonym mit *svarđś*, awest. *hvarədarəsa*, und mit *svārcakśas*, die alle nichts weiter bedeuten als „Himmelslicht“, d. i. „brāhman im Blick ausstrahlend“, daher Beiwörter der *devā* (Agnī, Indra, Soma usw.) und Yimas sind. Vgl. S. 135 zu VIII, 20, 18.

Zum Verständnis dieser Ausdrücke muß man daran denken, daß die Arier das Sehen noch nicht der Einwirkung des Lichtes auf die Netzhaut zuschrieben, von der sie nichts wußten, sondern dem aus den Augen ausstrahlenden Licht in den Lebewesen. Darum geht nach der Upanişadenlehre der Gesichtssinn nach dem Tode in die Sonne ein und wird mit ihr identifiziert. Sie ist seine *pratidevatā* (Muṇḍ.-Up. III, 2, 7). In Yt. XIV, 13 wird darum vom Kamelhengst gesagt, sein weitstrahlender Blick (*dūrāsūka*; vgl. *dūrātsūka*) entdecke das weibliche Kamel von weitem selbst in der finsternen Nacht. Y. 30, 2 heißt es: *sraotā gāuṣāiś vahistā, avānatā sučā manasā* „höret mit den Ohren all das Leuchtendste, erschauet es mit dem leuchtenden *manas*“<sup>1)</sup> (vgl. Muṇḍ.-Up. III, 1, 10: „welche Welt er auch mit dem *manas* bestrahlt“, d. h. begehrt); Yt. X, 23: „Weg trägt du (Miθra,) von ihren Armen die Kraft, ... von ihren Füßen die Kraft, weg von ihren Augen das Licht (*sūkam*), weg von ihren Ohren das Gehör.“ Die Sterne (*raocā*), Öffnungen im Himmelsgebirge, durch die man das Himmelsfeuer sieht, sind zugleich Miθras Augen, und vedisch *rocand-*, n., „Licht“ ist identisch mit sanskrit *locana*, n., „Auge“ (beide eigentlich: „das Strahlende“, „das Leuchtende“). Vgl. auch die Bemerkungen zu *cit*, unten S. 47.

Umgekehrt steht darum auch die *√ darəs* wie vedisch *đīś* für „leuchten“; vgl. Y. 43, 16: *hvāṇg-darəsōi xšaθrōi* „in

<sup>1)</sup> Man könnte *vahistā* auch als instr. f. fassen und übersetzen: „Höret mit den Ohren, sehet mit dem leuchtendsten Lichte (vgl. ved. *súc*, f.), dem Denken“. Dagegen spricht aber die Zäsur. *suc* oder *suca* ist also adj. und synonym mit *vohu*; s. S. 145.

dem mit Himmelslicht blickenden (= Himmelslicht ausstrahlenden) Reiche“. *hvarədarəsā* heißt „Bestrahlung mit Himmelslicht“, *hvarədarəsya* „vom Himmelslicht bestrahlbar“. Yima heißt „der mit *xvarənah* Ausgestattete unter den Geborenen, der Himmelslicht Ausstrahlende (*hvarədarəsō*) der Sterblichen“.

Auch wir sprechen ja heute noch in altindogermanischer Weise vom „Augenlicht“. Aber wir verbinden damit nicht mehr die Anschauung, welche die Arier mit dem Ausdrucke noch verbanden. Davon, daß diese arische Anschauung vom Wesen des Sehens indogermanisch war, kann man sich leicht durch eine Musterung der idg. Ausdrücke für „sehen“, „Gesicht“, „Ange“ überzeugen. Ich will hier nur auf eine Wurzel hinweisen, die unter Außerachtlassung dieser Anschauung in den Wörterbüchern nicht richtig behandelt worden ist.

Im Vedischen haben wir eine Wurzel *dī*, *dhī* (über den Wechsel des aspirierten mit unaspiriertem *dh-* s. Idg. F. 1923, S. 204), deren Bedeutung „leuchten“ ist. Sie wird aber auch zur Bezeichnung insbesondere der Tätigkeit des im Herzen brennenden *brāhman* (= awest. *daēnā*: unten S. 95 ff. insbes. S. 100) gebraucht, das ja alle Sinne funktionieren läßt und das Denken verursacht: daher die Bedeutungsansätze bei Graßmann unter <sup>3</sup>*dī* und unter *dhī*. *dhī* heißt „scheinen“, „leuchten“, „glänzen“ z. B. RV. VII, 90, 4, AV. XVIII, 2, 47; *prā dhī* RV. I, 113, 10 heißt „vorleuchten“, wie *prā dī* I, 36, 11, VIII, 6, 24 (die Wörterbücher geben diese Bedeutungen nicht), und unter den Bedeutungsansätzen von <sup>3</sup>*dī* und von *dhī* erscheinen darum in den Wörterbüchern „schauen“, „hinblicken auf“, „denken“. Dieselbe Wurzel hat im Iranischen (Bartholomae, Wb. <sup>1</sup> und <sup>2</sup>*dā(y)*, Sp. 724) die Bedeutungen „hinsehen auf“, „sich kümmern um“, „hegen“, „pflegen“. Selbstverständlich sind Graßmanns 2. und 3. Wurzel *dī* und Bartholomae's 1. und 2. Wurzel *dā(y)* identisch, und die Bedeutung von *prā dī* ist nicht, wie Graßmann annimmt, bildlich. Die Wörterbücher sind in unsere modernen Anschauungen befangen und verhüllen darum hier wie in vielen anderen Fällen die Anschauungen der Völker, deren Sprachschatz sie auf-

führen, anstatt diese Anschauungen zu erklären. Die Stelle Yt. X, 107 heißt wörtlich und nach den Anschauungen ihres Verfassers sinngemäß übersetzt: „Leuchtende Bestrahlungen, von ferne strahlende, strahlt er (Miθra) aus seinen Lichtern (d. i. Augen)“: *srīra dadāiti daēmāna dūrātsūka dōiθrābya*. Aus dieser Anschauung erklärt es sich, daß die Sterne Miθras Augen oder Späher sind. Man sieht, wie wichtig es auch für das Verständnis der mythologischen Anschauungen ist, sich über die physiologischen Anschauungen der Völker klar zu werden, deren Mythologien man behandelt. Hätten dies unsere Mythologen getan, so hätten sie über das Wesen Miθras nie im Zweifel sein können und hätten erkannt, daß er den Sternhimmel bedeutet.

Die Verse R̥V. VII, 61, 5

*āmūrā vīśvā vṛṣaṇāv imā vām,  
nā yāsu citrām dadāṣe, nā yakṣām;  
drūhaḥ sacante āṇṭā jānānām;  
nā vām niṇyāṇy acite abhūvan*

lassen sich so lange nicht mit Sicherheit übersetzen, als wir nicht wissen, was *āmūra* bedeutet. Solange wir dies nicht wissen, sind wir auch nicht berechtigt, die Schreibung des Padapāṭhas zu ändern. So viel aber ist sicher, daß im zweiten Vers *citrām* parallel mit *yakṣām* steht, und da die im R̥V. und noch viel später durchaus noch lebendige Grundbedeutung von *citrā* „leuchtend“ ist<sup>1)</sup>, so muß auch hier die Bedeutung von *yakṣām* „Licht“ sein. Da Mitrā und Vāruṇa die in der Nacht die Mächte der Finsternis mit ihrem Lichte bekämpfenden *devā* sind, so wird der Sinn der ersten beiden Zeilen der sein, daß sie auch die Stätten der Finsternis vollkommen beherrschen, die Dämonen also in ihre Gewalt gegeben sind. Geldner übersetzt S. 131 *citrām* mit „Wunder“, *yakṣām* mit „Zauber“.

In der letzten Stelle ist *yakṣā* wieder wie in den vorhergehenden im Sinne von *brāhman* „Himmelslicht“ gebraucht, und sofern ja alles Licht diesem Urlicht entstammt

<sup>1)</sup> S. unten S. 46 ff.

— vgl. Muṇḍ.-Up. II, 2, 10 —, muß das Wort wie alle Lichtbezeichnungen letzten Endes überall zu dem *brāhman* in Beziehung stehen. Auch das „in allen Menschen befindliche Feuer“, der *agnī vaiśvānarā*, ist das *brāhman*; vgl. die besonders beweisende Stelle ŚBr. I, 4, 1, 10 ff., wo der Ausdruck genau das bezeichnet, was beim Awestavolk *xʷarmah* heißt, das Feuer nämlich, welches im König brennt und ihm Macht, Herrschaft und Sieg verleiht; ferner R̥V. I, 59, 1—4; 98, 1 f.; III, 2, 7, 11 ff.; 3, 5, 10; 26, 2; 54, 22; IV, 5, 8; V, 27, 1; VI, 7, 3, 5; 8, 3; 9, 4, 6; VII, 5, 3—7; 6, 1 f.; 49, 4; IX, 61, 16; X, 88, 2—6, 9, 14, 16; 45, 6; AV. X, 7, 18; Maitrī-Up. S. 31; Br. Ār.-Up. V, 9 usw. An Stellen, an denen die Sonne nicht mehr als Öffnung im Himmelsgewölbe, sondern als selbständiges Wesen betrachtet wird, wie Chānd.-Up. III, 19, 1, ist sie eine Form des *brāhman*. Darum wird sie auch selbst *agnī vaiśvānarā* genannt, wie in R̥V. X, 88, 13:

*vaiśvānarām kavāyo yajñīyāso,  
'gnīm, devā ajanayam ajuryām,  
nāksatram pratnām, āminac, carīṣṇū,  
yakṣāsyā dhyakṣam taviṣām, bhāntam.*

„Das allen Menschen gemeinsame Feuer haben die opferwürdigen Strahlenden (*kavāyo*, Syn. von *devāḥ*), die *devā*, erzeugt, das nicht alternde, das uralte Gestirn, das (im Gegensatz zum Mond) nicht abnimmt, das wandelnde, den Aufseher des Lichtes (= über das Licht), den kraftvollen, Himmelslicht strahlenden“. Geldner S. 136: „den kraftvollen, hohen Wächter über die Zauberei.“

AV. XI, 6, 10:

*dīvaṃ brūmo, nāksatrāṇi,  
bhūmim, yakṣāṇi, pārvatān,  
samudrān<sup>1)</sup>, nadyō, veśantās;  
té no muñcantv āmhasaḥ.*

Auch hier heißt *yakṣāṇi* nicht „Naturwunder und Naturschönheiten wie die großen Bäume“ (Geldner S. 143), sondern „Lichter“. Die Stellung des Wortes zwischen *bhūmim*

<sup>1)</sup> So mit MS. II, 7, 13.

und *párvatān* zeigt, daß wir dabei an irdische Lichterscheinungen zu denken haben, Lichterscheinungen auf Wasserflächen, Irrlichter, strahlende Berggipfel, leuchtendes Holz im Walde, leuchtende Tiere (vgl. im PW. *khadyotā, khadyotā, khadyotaka, khadyotana*). Es ist also zu übersetzen: „Zu dem Lichthimmel reden wir, zu den Gestirnen, zur Erde, zu den Lichtern, zu den Gebirgen, zu den Seen, zu den Flüssen, zu den Teichen: sie sollen uns aus der Enge (= der Bedrängnis) befreien.“

Dabei ist daran zu denken, daß alle diese genannten Naturgegenstände und -erscheinungen nach arischer Anschauung vom Brahman, dem Himmelslicht, erfüllte *devā* sind, also Verkörperungen des Brahman. Vermutlich gehören unter die hier genannten *yakṣāṇi* auch die Lichterscheinungen am Horizont. Wie Morgen- und Abendrot Kauś.-Up. II, 12 ff. (im Ait. Br. VIII, 28 durch einen törichteren ritualistischen Zusatz falsch erklärt: s. Idg. F. 1923, S. 194f.) *bráhman*, so ist das Morgenrot dem Avestavolk *xʷarenah*. Daran lassen folgende Stellen keinen Zweifel:

Y. I, 14: *Uṣi-darənahe mazda-đatahe aša-xʷā-ŋrahe viš-paēšm-ca gairiṇam aša-xʷā-ŋranam pouru-xʷā-ŋranam mazda-đatanam kāvayehe-ca xʷarenanəho mazda-đatahe axʷarətahe-ca xʷarenanəho mazda-đatahe*: „für den mazdah-geschaffenen, das gute Feuer der Wahrheit<sup>1)</sup> besitzenden Uṣidarəna, und für alle Gebirge, die das gute Feuer der Wahrheit besitzen, die viel des guten Feuers besitzen, die mazdāh-geschaffenen, und für das königliche *xʷarenah*, das mazdāh-geschaffene, und für das unsichtbare *xʷarenah* (s. oben S. 16), das mazdāh-geschaffene.“

Y. II, 14: *akmya zaoŋre barəsmənə-ca gairim Uṣi-darənəm mazda-đatəm aša-xʷā-ŋrəm yazatəm āyese yešti; višpā garayō aša-xʷā-ŋrā pouru-xʷā-ŋrā mazda-đata ašavana ašahe ratavo āyese yešti; nyram kavaēm xʷarəno mazda-đatəm āyese yešti; nyram*

<sup>1)</sup> *aša*, d. i. *arəta*, ved. *ṛtā* hat im Veda und im Avesta als Gegensatz zu av. *druj* = ved. *druh* etwa die Bedeutung „Wahrheit“ im Sinne der richtigen Weltanschauung und der aus ihr gezogenen praktischen Folgerungen. Die noch nicht vergessene Grundbedeutung aber ist „Licht“, wie später gezeigt werden wird.

*axʷarətem xʷarəno mazda-đatəm āyese yešti*: „Zu dieser Opfergabe und zu diesem Barəsmən hole ich das Gebirge Uṣidarəna, das mazdah-geschaffene, den das gute Feuer der Wahrheit besitzenden Opferwürdigen (= Gott), herbei, um (ihm) zu opfern; hole ich herbei alle Gebirge, die das gute Feuer der Wahrheit besitzen, die viel des guten Feuers besitzen, die m.-geschaffenen, die Anhänger der Wahrheit, die *ratu* der Wahrheit, um (ihnen) zu opfern; hole ich das gewaltige königliche *xʷarenah*, das m.-geschaffene, herbei, um ihm zu opfern; hole ich das gewaltige, unsichtbare *xʷarenah*, das m.-geschaffene, herbei, um ihm zu opfern.“

Y. XXII, 26: *Āŋro Akwrahe Mazdā puŋra, tava Ātarš puŋra Akwrahe Mazdā, maṭ višpaēibyo ātərəbyo; garōiš Uṣi-darənahe mazda-đatahe aša-xʷā-ŋrahe*: „(zur Befriedigung) Ātars, des Sohnes Ahura Mazdāhs, zu deiner, Ātar, Sohn Ahura Mazdāhs, nebst allen (andern) Feuern; des Gebirges Uṣidarəna, des m.-geschaffenen, das das gute Feuer der Wahrheit besitzt.“

Y. LXXI, 10: *višpās-ca garayō aša-xʷā-ŋrā yazamaide; višpās-ca varayo mazda-đatū yazamaide; višpā-ca ātaro yazamaide*: „und wir opfern allen Gebirgen, die das gute Feuer der Wahrheit besitzen, und wir opfern allen m.-geschaffenen Seen; und wir opfern allen Feuern.“

Yt. XIX, 0: *garōiš Uṣi-darənahe mazda-đatahe aša-xʷā-ŋrahe, kāvayehe-ca xʷarenanəho mazda-đatahe, axʷarətahe-ca xʷarenanəho mazda-đatahe xšnaoŋra*: „und durch Befriedigung des Gebirges Uṣidarəna, des m.-geschaffenen, des das gute Feuer der Wahrheit besitzenden, und des königlichen *xʷarenah*, des m.-geschaffenen, und des unsichtbaren *xʷarenah*, des mazdah-geschaffenen.“

V. XIX, 28: *ŋrityā xšapo vīnsaiti uši<sup>1)</sup>, raocaiti bāmya gairiṇam aša-xʷā-ŋranam; āsmaoitī Miŋram huzaēnem; hvarə-*

<sup>1)</sup> *uši* kann an dieser Stelle nur Nominativ eines *-i*- Stammes sein und „Morgenröte“ bedeuten. Durch die Übereinstimmung der meisten indischen mit den iranischen Handschriften (Jp 1 und Mf 2, über deren „unschätzbaren Wert“ man Geldners Prolegomena S. XXIII ff. vergleiche) und mit der Pahlavi-Übersetzung steht die Lesart unbedingt fest, und wenn eine Hs. *uisi*, zwei *usi* und eine sogar *us* schreibt (Br 1, geschrieben 1748), so handelt es sich bei den

*xšaētəm uzyōiraiti*: „In der dritten Nacht (nachdem der Mensch gestorben ist) leuchtet die Morgenröte auf, strahlt die leuchtende der Gebirge, welche das gute Feuer der Wahrheit besitzen; sie nähert sich Miθra, dem gutbewaffneten, und die Sonne geht auf.“

Alle diese Stellen sind bisher mißverstanden worden. In der letzten muß Bartholomae mit allen seinen Vorgängern dem ganz richtig überlieferten Texte zwei grobe Fehler aufnötigen (*gairinəm* soll Objekt, *Miθrəm* Subjekt sein!), um der traditionellen Übersetzung der Parsen gerecht zu werden. Aber die sasanidischen Parsen, auf welche diese traditionelle Übersetzung zurückgeht, lebten nicht mehr im Lande des jüngeren Awestas. Ihre Unwissenheit in den awestischen Altertümern war ebenso groß, wie ihre Unkenntnis der awestischen Sprache. Für sie war Miθra, der gestirnte Himmel<sup>1)</sup>, längst zur Sonne geworden, während das Awesta *miθra*- und *hvarə-xšaēta* voneinander unterscheidet. Sie wußten nicht mehr, daß die am Hamūn-See wohnenden Verfasser des „jüngeren“ Awestas, das in-

ersten dreien um Fehler, bei der vierten um falsche Korrektur eines solchen. Trotzdem liest Bartholomae *usi-raocaiti* und setzt dieses = *us-raocaiti*, ohne den Nachweis zu erbringen, daß das Präverb *us* eine Nebenform *usi* hat. Der Stamm *usi* ist aber durch die Namen *Uši-dam* und *Uši-darəna* gedeckt, bei denen die Auffassung des ersten Kompositionsgliedes als loc., wie wir sogleich sehen werden, einen unmöglichen Sinn gibt. Der Stamm *us*-, den B. Sp. 415 ansetzt, hat, wie sich aus den Belegen ergibt, im Awesta keinerlei Grundlage, als die falsche Deutung der eben genannten Namen. Da B. das V. XIX, 28 belegte *usi* herauskonjiziert, muß er seine Bedeutung „Morgenröte“ nun auf das folgende Adjektivum *bāmya* übertragen und kommt so Sp. 958 auf den Ansatz eines Stammes *bāmyā* „Morgenröte“. Zwar stützt er diesen Ansatz noch durch Yt. X, 143. Aber hier steht *bāmya* in einem ungrammatischen prosaischen Einschub, der den metrischen Text und seinen Gedankeninhalt zerreißt. Auch aus dieser Stelle wird die Bedeutung „Morgenröte“ nur durch eine unmögliche Konstruktion gewonnen, indem *hū* Genetivattribut zu *vāšəm* sein soll, was durch die Stellung von *hū*, zumal in der Prosa, ausgeschlossen ist. Inhaltlich ist B.'s Deutung deswegen unmöglich, weil durch sie Miθra zum Sonnengott wird. Dem widerspricht der Inhalt des ganzen 10. Yašt, der eine Deutung Miθras als Sonne völlig ausschließt. — Über die Anschauung, daß die Berge mit *berəj* „Himmelsfeuer“ gefüllt sind, vgl. die oben S. 14 unter 2 gegebenen Etymologien.

<sup>1)</sup> Der Nachweis hierfür wird später erbracht werden.

haltlich zu einem großen Teile älter ist, als die *gāθā*, das Morgenrot der Ausstrahlung der von *x<sup>v</sup>arənah* erfüllten Gebirge zuschrieben, die für sie im Osten die Welt begrenzten. Das Gebirge Ušidarəna ist ein wirkliches Gebirge, das seine Gewässer in den Hamūn-see ergießt (s. Bartholomae, Wb. unter *uši-dam*). Schon sein Name, „Behälter der Morgenröte“ (*darəna* wohl = אֲדָרָה, ved. *dharīṇa* wie *varəna* = ved. *vāruṇa*, beidemale ə aus ɣ. Bartholomae falsch: „der seinen Aufenthalt bei der Morgenröte hat, nimmt“), auch Ušidam „Haus der Morgenröte“ (Bartholomae falsch: „der sein Haus bei der Morgenröte hat“; wie sollte wohl ein Naturvolk auf die absurde Idee kommen, einem Gebirge ein Haus als Wohnung zuzuschreiben?) beweist ja, daß man die Morgenröte für eine Ausstrahlung des mit *x<sup>v</sup>arənah* gefüllten Gebirges hielt. Über *x<sup>v</sup>āθra* s. oben, S. 18 nebst Fußnote 1.

Auch in dem letzten Belege für *yakšā*, der nun noch zu besprechen übrig bleibt, hat das Wort keine andere Bedeutung als „Licht“. Das Kauśikasūtra handelt in § 94 von widernatürlichem, unheil kündendem Regen, in § 95 von eben solchem Licht (Feuer) und gibt die Riten an, durch welche man die Folgen dieser Erscheinungen abwenden kann. Nach § 94 besteht solcher Regen in Schmelzbutter, gekochtem Fleisch, Honig, Gold, Blut, Honigstaub oder irgend welchen anderen, von Wasser verschiedenen Dingen. § 95 lautet (unter Berichtigung der unmetrischen Schreibung der Verse): *atha yatraītāni yakṣāni dṛśyante, tad yathāītan markataḥ, śvāpado, vāyasaḥ, puruṣarūpam iti, tad evam āśaṅkyam eva bhavati. tatra juhuyāt*:

*yan markataḥ, śvāpado, vāyaso yadi  
idaṃ rāṣṭram, Jātavedaḥ, patāti,  
dviṣantam ete anu yantu sarve;  
parāṇco yantu nivartamānāḥ!*

„Agnaye svāhē“ ti hutvā „divyo gandharva“ iti mātṛnāmabhir juhuyāt. sā tatra prāyaścittīḥ.

Das heißt auf Deutsch: „Wo sich diese Lichter (Licht-, Feuererscheinungen) sehen lassen, z. B. ein Affe, ein wildes Tier, eine Krähe, die Gestalt eines Mannes, so

muß dies ebenso Furcht erregen (wie der im vorigen Paragraphen behandelte widernatürliche Regen). Da soll man opfern (mit folgendem Spruche):

Wenn ein Affe, wenn ein wildes Tier, eine Krähe  
in dieses Reich, o Wesenkenner (= Agni), fliegen sollte,  
so sollen diese alle dem Feinde (des Königs) folgen;  
sie sollen umkehrend in die weite Ferne gehen!

Dann soll man die Opfergabe mit dem Spruche „dem Agni Svāhā!“ ins Feuer gießen und unter der Rezitation von „divyo gandharvo“ (= AV. II, 2) und der die Namen der Mütter enthaltenden Lieder Opferspenden ins Feuer geben. Das ist für diesen Fall die das Unheil abwendende Zärimonie.“<sup>1)</sup>

In den Handschriften steht zwischen dem zweiten und dem dritten Verse der prosaische Einschub *puruṣaraksasam iṣiraṃ yat patāti* „was als kräftiges Männerraksasa fliegen sollte“. Dies ist selbstverständlich eine in den Text geratene, übrigens falsche, Erklärung zu *puruṣarūpam* in der dem Spruch vorangehenden Prosa, die von der Hand eines mit der Grammatik auf dem Kriegsfuße lebenden Menschen herrührt. Denn *puruṣaraksasam* ist eine begreiflicherweise nur hier belegte Kompromißform aus *-rākṣasa*, m., und *rakṣas*, n.

Es handelt sich also hier um feurige Tiere und Menschen, die in der Natur ebensowenig vorkommen, wie Blut- und anderer widernatürlicher Regen, aber dem europäischen Aberglauben ebenso gut bekannt sind, wie dem indischen. Webers Übersetzung „Unhold“ (AKAWB. 1858, S. 355) und Boyers Übersetzung „apparition“ (JA., X<sup>e</sup> série, tome VII, p. 476) sind darum wenn auch nicht richtig, so doch etwas sinngemäßer, als die Geldners, der S. 140 *yakṣāṇi* mit „Verwandlungen“ übersetzt. Schon der Umstand, daß in diesem Falle nicht gesagt würde, wer sich verwandelt, macht diese Übersetzung unmöglich. In allen drei Übersetzungen aber fehlt die Hauptsache, die Angabe nämlich, daß es sich um feurige Gestalten handelt.

Damit haben wir, gestützt auf die kosmo- und physiologischen Anschauungen der Arier sämtliche Stellen mit der

<sup>1)</sup> S. Bloomfields Fußnote zu der Stelle.

einen Bedeutung „Licht“ erklärt, auch die beiden, zu deren Erklärung die lange Reihe der von Geldner aufgestellten Bedeutungen nicht ausreichte. Auch Boyer, JA., X<sup>e</sup> série, tome VII, p. 393—477 und Oldenberg, Rgveda, Band II, S. 44f. haben an der langen Bedeutungsreihe Geldners Anstoß genommen. Da aber beide es unterlassen haben, sich ein Bild von den arischen Anschauungen über den Makro- und Mikrokosmos zu machen, so beruht ihre Erklärung des Wortes *yakṣā* auf reinem Raten und hat das Verständnis in keiner Weise gefördert. Boyer sagt S. 393: „Je crois, pour ma part, que *yakṣā* exprime simplement une forme (visible de fait ou conçue comme telle) propre à étonner le regard, et que son interprétation, suivant l'occurrence, par „fantôme“, „apparition“, „apparition merveilleuse“, „forme merveilleuse“, „merveille“, explique au mieux les textes et suffit à tous les cas.“ Man sieht, daß dies lediglich eine Auswahl aus den von Geldner angesetzten Bedeutungen ist. Oldenberg schließt sich Boyer an, nimmt aber „nur eine Bedeutung“ an: „wunderbare, geheimnisvolle (darum häufig unheimliche) Wesenheit“. Wenn man so verschwommene Bedeutungen ansetzt, deren das europäische Vedalexikon leider nur zu viele enthält, so kann man rein mechanisch natürlich eine große Zahl von Stellen übersetzen. Aber zum Verständnis der alten arischen Texte kann man nur gelangen, wenn man in die Anschauungen der Arier möglichst tief eindringt und dann auf Grund dieser Kenntnis und der Etymologie die Wortbedeutungen möglichst genau und scharf bestimmt.

Das Verbum *yakṣ* ist bisher aus einer einzigen Stelle, Rāmāyaṇa VII, 4, 12, belegt. Dort sagt ein Teil der Wesen zu Prajāpati *rakṣāma(h)* „wir schützen“, ein anderer *yakṣāma(h)*. Jene erhalten davon den Namen *rakṣas*, diese den Namen *yakṣa*. Es ist nicht denkbar, daß das Wort neben *rakṣāma(h)* nur der Etymologie wegen ersonnen sein sollte. Somit wird es dem Verfasser der Stelle aus dem Gebrauch bekannt gewesen sein und kann dann nur die Bedeutung „wir leuchten“ haben. Das entspricht ja auch, wie wir noch sehen werden, dem Wesen der nachvedischen männlichen



Yakṣa. Der indische Kommentator Rāma erklärt das Wort freilich nach Dhātupāṭha X, 153 mit „yakṣa pūjāyām“. Aber diese Paṇḍitweisheit geht fehl, da die Form nach derselben Stelle des Dhṛp. yakṣayāmahe lauten müßte. Belegt ist m. W. yakṣ pūjāyām bisher in der Literatur noch nicht.

Aus der festgestellten Bedeutung des Neutrums yakṣá und der Verbalform yakṣāma(h) erklärt es sich nun auch, weshalb das indische Jahreswendfest die beiden Namen Dīpālikā und Yakṣarātri führt. Beide Ausdrücke sind eben Synonyma und bedeuten „Lichterfest“. Dieses Fest wird unter großartigen Illuminationen nicht nur in den Häusern, sondern auch im Freien begangen; sogar auf Flußläufen setzt man Lichter in kleinen Schiffchen aus. Andererseits ist es ein Fest des Reichtums, an dem das Geld in allen seinen Formen, die Warenvorräte und die Geschäftsbücher göttlich verehrt werden. Auch wird (oder wurde wenigstens früher) dabei im Tempel gewürfelt, wobei es darauf ankam, daß man nicht verlor; vgl. Yaśodhara im Kommentar zu Kāmasūtra I, 4, S. 55 und Hemavijaya, Kathāratnākara 33. Offenbar handelt es sich um ein altes Sonnenwendfest, das heute aber auf die Mitte des Oktobers fällt, den Beginn des Samvatjahres. So deutet man denn heute den Ausdruck Yakṣarātri auf die Yakṣa als die Diener Kuberas, von denen man glaubt, daß sie an diesem Feste auf der Erde zugegen sind.

Das männliche Substantivum yakṣa, das in der älteren vedischen Zeit noch unbekannt, in der klassischen dagegen allein bekannt ist, ist natürlich die Bezeichnung des anthropomorph gedachten neutralen yakṣá; vgl. das maskuline rakṣás (oben S. 21), das maskuline brāhman (IIQF. III, 47f.) und das maskuline x<sup>v</sup>arənah, Yt. XVIII, 4ff. Die Verbindung der Yakṣa mit dem Reichtum erklärt sich aus der indogermanischen Anschauung, nach der der Reichtum Himmelslicht, also brāhman ist; s. die Abhandlung „Vedisch vāsu, awestisch volu“ unten, S. 115ff. In sanskritischer Zeit ist das Gold Agnis Same, also brāhman des sakralen Feuers, das aus dem Feuerhimmel stammt und den Verkehr zwischen den devá und den Menschen vermittelt. Herodot IV, 5 erzählt eine skythische Sage, der zufolge aus dem Himmel

ein goldener Pflug, ein goldenes Joch, ein goldenes Doppelbeil und eine goldene Schale gefallen seien. Zwei Brüder hätten versucht, diese Gegenstände an sich zu nehmen, was ihnen mißlungen sei, da das Gold sie gebrannt habe. Als aber der jüngste Bruder sich genaht habe, sei die Glut des Goldes erloschen. Er habe die Gegenstände nach Hause getragen und sei mit Willen seiner älteren Brüder König geworden. Das Gold stammt danach also aus dem Himmelslicht, ved. súar (svār), und die Ähnlichkeit mit der indischen Anschauung liegt auf der Hand. Der sanskritische Name für „Gold“ (suvarṇa, svarṇa; vgl. ved. svāraṇa „himmelslichtig“) hängt also offenbar mit svār „Himmelslicht“ zusammen. Man beachte auch den indischen Volksglauben, daß der Besitz des Goldes tejas (= ved. brāhman = x<sup>v</sup>arənah) verleiht; s. Tantrākhyāyika II, insbes. Übersetzung S. 74 mit Fußnote 5, und den in Europa herrschenden Glauben, daß ein Flämmchen dem Schatzsucher einen verborgenen Schatz anzeigt.

Wir überblicken nun die Verwendung des Wortes yakṣa in folgender Tabelle.

#### Vedisch yakṣá, n., „Licht“, „Feuer“.

##### I. Allgemein

1. auf das brāhman angewendet: Kena-Up. III, 2ff. Gopatha-Br. I, 1.
2. = „feurige Spukgestalt“: Kauśika-S. 95.

##### II. = brāhman, „Urlicht“, „Urfeuer“.

- A. Allgemein: RV. VII, 61, 5; X, 88, 13. AV. VIII, 9, 25f. Taitt.-Br. III, 11, 1, 1.

##### B. Makrokosmisch:

1. durch das Himmelsgewölbe scheinendes Himmelslicht: RV. VII, 88, 6 (yakṣin = Vāruṇa).
2. Blitz: AV. XI, 2, 24. RV. I, 190, 4 (yakṣabhṛt = bṛhaspatī). RV. VII, 56, 16 (= brāhman der Marūt).
3. irdische Lichterscheinungen: AV. XI, 6, 10.

- C. Mikrokosmisch = Herzensfeuer: RV. IV, 3, 13; V, 70, 4; VII, 56, 16. AV. VIII, 9, 7f.; X, 2, 32; 7, 38; 8, 15, 43. Br.-Ār. Up. V, 4. Taitt.-Br. III, 12, 3, 1. Gobhila-Gr. III, 4, 28.

##### D. Ausstrahlung des Herzensfeuers

- a. als mānas „Denken“: VS. XXXIV, 2.
- b. als nāman und rūpá „Name und Erscheinungsform“: SBr. XI, 2, 3, 4.

Gestalt,  
eidos



Anm.: In RV. VII, 56, 16 ist der Blitz zugleich das individuelle *brāhman* der Marūt und kosmisches *brāhman*. Vgl. S. 94, Fußnote 1 und S. 135 zu VIII, 20, 18.

In den meisten Fällen ist also das vedische *yakṣá* Synonymon von *brāhman*, kosmisch wie individuell. Auch in den unter I, 1 angeführten Fällen wird das Wort, wenn auch anscheinend in allgemeinerer Bedeutung „Licht“, auf das *brāhman* angewendet. Nur einmal, und zwar erst in der Sūtra-Zeit, erscheint es zur Bezeichnung von Spukgestalten, also offenbar in dämonischem Sinne. Man darf daran erinnern, daß auch die Mächte der Finsternis ein individuelles Brahman besitzen; s. unten, S. 61, 91; vgl. auch S. 56 u. 159 f.

Demnach scheint *yakṣá* mit *brāhman* vollkommen synonym zu sein.

Im Sanskrit ist das neutrale *yakṣá* nur noch in *yakṣarātri* „Lichterfest“, d. i. „Sonnenwendfest“, erhalten, wird aber auf das sonst im Sanskrit allein übliche maskuline Substantivum *yakṣa* bezogen, welches die Genien des Reichtums bezeichnet als Personifikationen des neutralen *yakṣá*.

Auch das in unserer Tabelle unter I, 2 aufgeführte vedische Neutrum ist personifiziert worden und erscheint als Maskulinum *yakṣa*, Pāli und Prākṛit *yakkha* bei Jinisten und Buddhisten zur Bezeichnung menschenfeindlicher Dämonen.

Natürlich wäre es völlig verkehrt, die in unserer Tabelle gebrauchten deutschen Ausdrücke für das vedische neutrale *yakṣá*, mit einziger Ausnahme des unter I, 2 aufgeführten, als verschiedene Bedeutungen anzusetzen. In diesem einen aus ganz spätvedischer Zeit stammenden Beispiel ist offenbar bereits ein Bedeutungswandel eingetreten. In den anderen Fällen dagegen bedeutet das neutrale *yakṣa* lediglich „(Ur-)Licht“, „(Ur-)Feuer“ = *brāhman*; die Tabelle verzeichnet nur die von modern europäischem Standpunkte aus beurteilten Sonderfälle der belegten Verwendungen.

## II. Awestisch *ciθra*.

Das „Altiranische Wörterbuch“ verzeichnet auf Sp. 587 f. zwei angeblich ursprünglich voneinander verschiedene Wörter *ciθra*, deren erstes mit folgenden Bedeutungen versehen ist:

1. Adj. „manifestus“, offenbar, klar, sichtbar, augenfällig (8 Belege);
2. Subst. neutr. Gesicht, und zwar
  - a) Anblick (1 Beleg);
  - b) Antlitz (2 Belege);
  - c) Vision, Erscheinung (1 Beleg);
  - d) äußere Erscheinung, Gesamtheit der äußeren Merkmale, spez. von der Menstruation (1 Beleg);
3. Subst. neutr. Kundgebung (1 Beleg);
  - a) Offenbarung (1 Beleg).

Das Substantivum *ciθra* erscheint also hier bei nur 7 Belegen mit 6 verschiedenen Bedeutungen! Dazu kommen noch 5 Stellen, die Bartholomae trotz der angenommenen Bedeutungsfülle nicht zu erklären vermag und von denen er 4 als „undeutlich“, 1 als wertlos erklärt.

Für *ciθra* gibt das Ai. Wb. die Bedeutungen: 1. Same, im eigentlichen Sinne (nur Komp.); 2. Ursprung, Herkunft, Abstammung; 3. Geschlecht, Stamm, Nachkommenschaft. Dazu die Bemerkung: „Die angenommene Gleichheit mit *ciθra*... gilt mir als unwahrscheinlich.“

Die Bedeutung von *ciθra* steht fest. Daß dieses zweite *ciθra* mit dem ersten identisch ist, werden wir noch sehen. Ebenso werden wir sehen, daß von der Vielheit der Bedeutungen des ersten *ciθra* gar keine Rede sein kann, daß sämtliche für das erste, das adjektivische wie das substantivische, *ciθra* angesetzten Bedeutungen falsch sind, daß 3 von den angeblich 5 unklaren Stellen durchaus „klar“ sind, und daß die angeblich wertlose Stelle vollwertig ist. Bei den 2 unklaren Stellen, die somit verbleiben, handelt es sich, wie Bartholomae richtig bemerkt, um „abgerissene Zitate“ im Nīrangastān, nämlich um „*taθ ciθramca* und *ciθramciθ*“ (Darmesteter, ZA. Bd. III, S. 122 f.). Wir müssen also von diesen beiden Stellen notgedrungen absehen. Läge an ihnen der ganze Satz vor,

so würde ohne Zweifel keinerlei Unklarheit über die Bedeutung bleiben.

Von dem awestischen *ci9ra* ist das vedische *citrá* ebensowenig zu trennen, wie von diesen Nominalbildungen die Verbalwurzel ved. und awest. *cit*. Diese Wurzel verzeichnet das Air.Wb. Spalte 427 unter *kaēt-* und gibt dafür die Bedeutungen 1. etwas bedenken, überdenken, überlegen; 2. bedacht sein auf.

Die Bedeutungen weichen also gänzlich von denen der Nominalbildung ab, Beweises genug, daß die nominalen oder verbalen Bedeutungen teilweise falsch angesetzt sind.

Graßmann gibt für die Verbalwurzel *cit* folgende Bedeutungen: 1. etwas erblicken, wahrnehmen; 2. beschauen, beachten, achten auf; 3. etwas im Auge haben, beabsichtigen; 4. etwas erkennen, wissen; 5. etwas zu tun verstehen; 6. erglänzen, erscheinen; 7. sich zeigen; 8. sich auszeichnen; 9. jemand etwas erweisen.

Schon die Anordnungen dieser „Bedeutungen“ zeigt, daß hier wie im Air.Wb. die Grundbedeutung verkannt ist, was um so verwunderlicher erscheint, als sie sich auch für den mit den psychologischen und physiologischen Anschauungen der Arier nicht Vertrauten ohne weiteres aus *citrá*, *citrin*, den Zusammensetzungen mit *citrá* (Sp. 453 f.), aus *cétas*, *cétistha*, aus *ketú* und *ketumdt* ergibt.

Es ist selbstverständlich, daß die Wortbedeutungen in den Sprachen der Naturvölker — nomadisierender oder ansässiger Viehzüchter — nicht vom Abstrakten, sondern vom Konkreten ausgehen, daß also die Grundbedeutung des verbalen *cit* intr. „leuchten“, tr. „beleuchten“, die des nominalen adj. „leuchtend“, „licht“, subst. „Licht“ (und natürlich auch „Feuer“, das im Arischen überall zugleich im Begriffe „Licht“ enthalten ist) sein muß.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, aber auch gar nicht nötig, die vielen Belege der vedischen Wortfamilie *cit* zu besprechen. Nach dem in diesem Hefte und Idg. F. XLI, 185 ff. bereits Gesagten ist es ohne weiteres klar, daß alle die angeblichen „Bedeutungen“ der Verbalwurzel *cit* unter 1—5, 7, 8 — zu 9 vermisse ich einen Beleg — genau so wie die von Bartholomae unter *kaēt* angesetzten

Bedeutungen im RV. wie im Awesta gar nicht vorhanden sind, sondern bestenfalls nur die Ausdrücke enthalten, die ein neuhochdeutscher Schriftsteller, der denselben Gedanken ausdrücken wollte, wie jeweilig der vedische und der awestische Dichter, auf Grund unserer modernen, von den arischen himmelweit verschiedenen Begriffe von den psychologischen, physiologischen und kosmologischen Vorgängen wählen würde.

Aber nicht hierauf kommt es an, sondern darauf, daß die Wörterbücher uns mit den Anschauungen der Texte vertraut machen, die zu erläutern sie bestimmt sind. Und in diesem wichtigsten Punkte versagen sie leider.

Die zu *cit* gehörigen Ableitungen werden mit Vorliebe von der Wirkung des im Herzen brennenden Feuers, des *bráhma*n, der *daēnā* und ihrer Ausstrahlungen, des *manas*, awest. *manah*, und als Nomina für diese selbst gebraucht. Ich darf hier auf meine Ausführungen Idg. F. XLI, 189, vorletzter Absatz, 193, letzter Absatz, 197, letzter Absatz, 202 ff. und auf die unten folgende Abhandlung über *dhénā*, *daēnā* verweisen.

Das vedische wie das awestische *cit* heißt also einfach „leuchten“, „beleuchten“ und bezeichnet darum die Wirkungen des „leuchtenden *manas*“ (awestisch *vohu manah*, s. unten S. 145 ff.), d. h. das körperliche, das geistige und das seelische Sehen. Dieses ist für die arischen Stämme eine vollkommene Einheit und wird als ganz konkrete Ausstrahlung des im Herzen brennenden Feuers gedeutet. Wir modernen Menschen dagegen trennen auf Grund unserer naturwissenschaftlichen Bildung, welche die Arier nicht besaßen, das körperliche Sehen, das geistige Denken, das seelische Begehren, und die Annahme eines im Herzen brennenden Feuers ist uns so fremdartig, daß keiner der Veda- und Awestaspezialisten diese Anschauung im Veda und im Awesta entdeckt hat, obwohl sie in diesen Texten allenthalben zu finden ist und die Grundlage des gesamten Denkens ihrer Verfasser bildet.

Bezüglich des körperlichen Sehens darf ich auf die Ausführungen oben, S. 32 ff. verweisen; aus der arischen (vedischen wie awestischen) Anschauung vom geistigen und seelischen Schauen als Folge des im Herzen brennenden Feuers erklärt es sich, wie das vedische *cittá*, wörtlich „das Geleuchtete“, im klassischen Sanskrit die Bedeutungen „Herz“, „Gemüt“, „Geist“, „Intelligenz“, „Vernunft“, das awestische *cisti* (aus \**citti*) die Bedeutung „Lehre“ angenommen hat.

Die Bedeutung der awest. Verbalwurzel *cit* ist also („mit dem im Herzen brennenden, das Denken ausstrahlenden Licht) beleuchten“, und beide von Bartholomae getrennte Substantiva *ciθra* sind in Wahrheit identisch und bedeuten nur „Licht“, „Feuer“.

Daß der männliche Same nach arischer Anschauung nur eine andere Erscheinungsform des Himmelslichtes = Licht, Glut (*bráhman* usw.) ist, habe ich schon Idg. F. XLI, 191 dargetan. Das klassische Sanskrit hat darum für „männlicher Same“ die Ausdrücke *tejas* und *sukra*, die zugleich „Licht“ und „Glut“ bedeuten<sup>1)</sup>.

Unter <sup>1</sup>*ciθra* 2 d leitet Bartholomae die Bedeutung „Menstruation“, die aus der Belegstelle V. XVI, 14 sowie aus dem mehrfach belegten Adjektivum *ciθravaiti* feststeht, aus der angeblichen Grundbedeutung „Gesicht“ ab. Kenntnis der Realien würde ihn vor diesem Mißgriff bewahrt haben. Wenn *ciθra* die Bedeutung „Menstrualblut“ hat, so kommt das doch offenbar daher, daß man in diesem die weibliche Entsprechung des männlichen Samens sah. Zwar fehlt es an Belegen für diese Anschauung aus arischer Zeit. Aber eine bei Somadeva überlieferte Erzählung berichtet, daß das Feuer (Agni) die Frauen zur Strafe dafür, daß sie es bei seiner Flucht verraten hatten, mit der Menstruation strafte. Also hat sie ihren Ursprung im Feuer, ist also ihrem Wesen nach *tejas*, awest. *ciθra*. Und die indischen Mediziner lehren, daß der Embryo durch Mischung des männlichen Samens mit dem Menstrualblut zustande kommt; vgl. Hertel,

<sup>1)</sup> Über die Bedeutung von *sukra* vgl. oben, S. 15 unter 11.

Das Pañcatantra S. 367, wo eine Stelle aus Burzōes Biographie, die diese Angabe enthält, mit Jolly, *Medicin*, § 39 zusammengestellt ist.

Wir betrachten nun die übrigen von Bartholomae unter <sup>1</sup>*ciθra* gegebenen Belege.

1. Adj., angeblich = „manifestus“, offenbar, klar, sichtbar, augenfällig.

Y. X, 7:

*Haomahe baēšazyēhe*  
*ciθram dasvare baēšazem.*

Wolff: „Das augenfällige Heilum (und) Gesundheitsmittel des heilkräftigen Haoma“; richtig: „des heilenden Haoma.... (?*dasvare*) leuchtende Heilkraft“.

Haoma = Soma ist *xvarənah* = *bráhman*; s. unten S. 71.

Y. XXXI, 22 (Gāθā):

*ciθra ī hudānēhe yaθanā vaēdēmnaī manarəhā.*

Bartholomae: „Klar ist das dem Verstand als einem, der es in seinem Sinn begriffen hat.“ Richtig: „Leuchtend (hell) ist dies alles dem Gutleuchtenden als einem, der es durch das Denken für sich gesehen (= begriffen) hat.“

Das *manah* leuchtet, wie aus dem Veda und aus dem Avesta hervorgeht (*vohu manah* = „das leuchtende Denken“, unten S. 145); das Denken ist vedisch und awestisch ein Leuchten (oben S. 32 ff.).

Y. XXXIII, 7 (Gāθā):

*āviš-nā aytarə hōptū nēmaxvaitiš ciθrā rātayō.*

Bartholomae: „Offenbar sollen unter uns werden, deutlich die ehrerbietigen Pflichterfüllungen.“ Richtig: „Erscheinen sollen in uns (d. h. in unserem Herzen, dem Sitz des leuchtenden *manah*) die mit Verehrung verbundenen, leuchtenden Gaben.“

Gemeint sind die von Ahura Mazdāh gewährten Gaben, insbesondere *vohu manah* „das leuchtende Denken“, *aša va-hišta* „die leuchtendste Wahrheit“ usw.; „mit Verehrung

verbunden“, insofern sie infolge der Verehrung von A.M. gewährt werden. Sollten andere Gaben gemeint sein, so darf daran erinnert werden, daß die Arier das „Gute“, „Wertvolle“ als „leuchtend“ betrachteten und bezeichneten. Vgl. unten S. 115 ff. die Abhandlung über ved. *vasu*, awest. *vohu*.

Y. XLV, 1 (Gāthā):

*nū im vīspā ciθrō zi mazdānōdūm.*

Bartholomae: „Nun prägt ihn euch alle ins Gedächtnis ein, denn er ist (jetzt) offenbar.“ Richtig: „Jetzt nehmt ihn alle — denn er ist der Leuchtende — in euer *manah* auf!“

Mazdāh ist das personifizierte Himmelslicht und darum nach arischer Anschauung selbstverständlich die personifizierte Weisheit. Da er und das *manah* „Licht“ sind, so ist die in dem Zwischensatz gegebene Begründung ohne weiteres verständlich. Ohne „den Leuchtenden“ im Herzen kann dieses nicht leuchten, d. h. denken.

Yt. III, 4:

*ciθrēm Ahurēm Mazdām*

Wolff: „zu der Sichtbarkeit des Ahura Mazdāh“ (kann kein Ungläubiger gelangen). In der Fußnote versieht er diese Meisterübersetzung mit einem Fragezeichen. Richtig ist natürlich nur: „zu dem leuchtenden A.M.“ Bartholomae gibt keine Übersetzung, stellt die Stelle aber unter 1. „manifestus“ usw.

Yt. X, 112:

*ciθrā Miθrahe frayanā.*

Bartholomae, Sp. 989: „klar sind M.'s Wege.“ Richtig: „Leuchtend sind Miθras Bahnen.“ Miθra ist der gestirnte Himmel.

Ny. III, 11:

*yazata pouru-x<sup>v</sup>arənanəha,  
yazata pouru-baēžaza,  
ciθra vō buyarəš masānā,  
ciθra vō zavanō-savō;  
ciθrēm bōiθ yūžəmciθ x<sup>v</sup>arənō  
yazəmnāi, āpō, dāyata!*

Wolff: „ihr Yazata's, (die) ihr reich seid an Glanz, ihr Yazata's, (die) ihr reich seid an Heilmitteln! offenbar sollen eure Großtaten werden, offenbar eure (Taten), (die) ihr auf Anruf helft; offensichtlichen Glanz wahrlich gewährt ihr, ihr Wasser, dem (der zu euch) betet.“ — Richtig ist: „Ihr Opferwürdigen, die ihr viel *x<sup>v</sup>arənah* (Sieg verleihendes Himmelslicht; vgl. Wörterverz. II) besitzt, ihr Opferwürdigen, die ihr viel Heilmittel besitzt, leuchtend sollen eure Größen (= Kräfte) sein, leuchtend die Feuer eurer Anrufungen; leuchtendes *x<sup>v</sup>arənah* verleiht auch ihr, Gewässer, demjenigen, welcher euch für sich ein Opfer (durch den Priester) darbringen läßt.“

In *zavanō-sū* bedeutet der erste Teil = ved. *havana* die an die Götter ergangene Einladung zum Opfer. Über *sū* vgl. oben S. 15, 9. Daß *zavanō-sū* Substantivum ist, ergibt sich aus dem Parallelismus mit *masāna*. An der zweiten Belegstelle, Yt. XIX, 52, ist *zavanō-sū* adjektivisches Attribut zu *apqm napāt*, also dem personifizierten Blitz, der seinem Wesen nach *x<sup>v</sup>arənah* ist, und bedeutet hier „auf die Anrufung (beim Opfer) hin leuchtend“. Gleichbedeutend ist *zavanō-svan*, Beiwort Miθras, des gestirnten Himmels, Yt. X, 76, „auf den Opferruf hin aufleuchtend“. Da die Yazata wie die vedischen *devā* Personifikationen des Himmelslichtes sind, so sind die eben besprochenen Wörter Synonyma von *zavanō-srut* „den Anruf erhöhend“, wie Miθra in § 61 desselben Yašt und der Stern Satavaēsa Yt. XIII, 43 f. genannt wird.

Die „Anrufungen“, d. h. die Opferlieder, sind im Awesta wie im Veda Feuer (awest. *ciθra*, ved. *brāhman*), Ausstrahlungen des im Herzen brennenden Feuers; vgl. unten zu Vr. XXIII, 1, S. 58.

Vištāsp-Yašt 7 f.:

*„yazata paouru-x<sup>v</sup>arənanəho, yazata paouru-baēžazo; ciθra vō buyāriš masānā.“ āt paiti-aoxta Zaraθuštra: „puθra kava Vištāspa, masānā zavanō-savo ciθrēm vō bavā: yūžəm-ciθ x<sup>v</sup>arənō baxšayata! āpa, dasta no tēm yānəm!“*

„Ihr Opferwürdigen, Besitzer des vielen *xvarənah*, Ihr Opferwürdigen, Besitzer der vielen Heilmittel: leuchtend sollen eure (der Opferwürdigen) Größen (= Kräfte) werden.“ Da erwiderte Zaratuštra: „Mein Sohn, König Vištāspa, die auf den Opferruf hin aufleuchtenden Größen (= Kräfte) sollen euch zum Lichte werden: Ihr (Vištāspa) sollt Anteil am Himmelslicht (*xvarənah*) erhalten! Ihr Gewässer, gewähret uns diese Gabe!“

An allen diesen von Bartholomae Sp. 586 zusammengefaßten Belegstellen für das adjektivische *ciθra* hat dieses Wort also nur die eine, bei Bartholomae fehlende Bedeutung „leuchtend“, an keiner eine der von ihm aufgestellten Bedeutungen.

## 2. Subst. angeblich = „Gesicht“.

### a) angeblich „Anblick“.

Die einzige Belegstelle ist Pursišnihā XLIX, 108 (= Darmesteter, ZA., Bd. III, S. 74). Sie lautet:

*taē-ca, Spitama Zaratuštra, anəhəuš vahištahe ciθre paityānte.*

Bartholomae: „und die werden des Anblicks des Paradieses teilhaftig werden.“ Richtig: „und diese, Sp. Z., werden über das Licht des leuchtendsten Lebens herrschen (verfügen).“

Da der Lichthimmel von den *anayra raocā*, „den anfangslosen Lichtmassen“, erfüllt ist, so ist *ciθra*, subst. n., hier Synonymon von „Himmelslicht“. *vahišta* „leuchtendst“ steht wie vedisch *vásiṣṭha* in seiner ursprünglichsten Bedeutung. Für *paityānte* gibt Bartholomae Sp. 151 Mitte nebst Anm. 30, Sp. 154 folgende phantastische Ableitung: „D. i. *paiti* + *iyānte*, Neubildung zu *iyāiti*.“ Das Wort gehört selbstverständlich nicht zu *vi* „gehen“, sondern entspricht vedisch *pātyāntai*, Konj. Praes. des Denominativums von *pāti* (Graßmanns *vi* 2. *pat*) und wird wie dieses mit dem Lokativ konstruiert.

### b) angeblich „Antlitz“.

Yt. XIII, 89:

*yo paoiryo ciθrəm urvāsayata daēvāat-ca haotāt mašyāat-ca.*

Wolff: „der zuerst (sein) Gesicht abkehrte von dem Daēva- und Menschengezücht.“ Richtig: „(Zaratuštra), der als erster für sich das Licht entwendete von dem daēvischen Hotar und von dem menschlichen.“

Bartholomae leitet das nur hier belegte *haota* von *vi hu*, ved. *su* „gebären“ ab; dann müßte man aber doch Tiefstufe der Wurzel erwarten. Wörtlich: „von dem *daēva*, der der Hótr ist, und von dem Menschen, (der es ist).“ Der Hótr der *devá* ist bekanntlich Agní. Selbstverständlich liegt hier ein — begreiflicherweise falsch dekliniertes — Fremdwort aus dem Vedischen vor, da der Verfasser der Stelle den göttlichen und menschlichen *hótr* der vedischen Stämme meint und darum das mazdayasische *zaotar* nicht brauchen kann. „Licht“ ist hier wieder vom siegverleihenden „Himmelslicht“, *xvarənah*, gebraucht. Vgl. die Parallelstellen Yt. V, 26 und XIX, 32, wo *saoka*, und Yt. X, 27, wo *xvarənah* für das steht, was in unserer Stelle *ciθra* genannt wird. Aber die Iranisten haben ja keine Ahnung davon, was diese Wörter bedeuten.

Yt. X, 64:

*Miθrəm . . . yahmi paiti ciθrəm viđātəm višpāiš avi karšvən yāiš hapta.*

Wolff: „Miθra.... des Antlitz nach allen den sieben Erdteilen gerichtet (ist).“ Richtig: „Miθra.... bei dem das Licht verteilt ist, (das) nach allen den Erdteilen (strahlt), den sieben.“

Miθra ist der personifizierte Sternhimmel, von dem es in § 67 desselben Yašt heißt:

*yo vāša mainyu-hapntāšta  
bərəzi-caxra fravazaitē  
haca karšvarə yač Arazahi  
upa [karšvarə yač] Xvaniraθəm bāmim.  
raθwya ciθra hacimno*

*x<sup>v</sup>arənaṇṇa-ca mazda-ḍāta,  
vərəθrayna-ca ahura-ḍāta.*

Wolff: „(Miθra....) der mit dem geistergezimmerten hochrädigen Wagen von dem Erdteil, dem Arəzahī her zu dem strahlenden Erdteil, dem X<sup>v</sup>aniraθa herangefahren kommt, teilhaftig der zeitentsprechenden Tatkraft und der mazdäh-geschaffenen Herrlichkeit (!) und des ahurage-schaffenen Siegs.“ — Richtig: „(Miθra....) der auf dem durch den Geist gezimmerten Wagen, dem mit leuchtendem Rad (gemeint ist der Mond) versehenen, dahinfährt vom Erdteil Arəzahī nach X<sup>v</sup>aniraθa, dem strahlenden, gefolgt von dem der Zeit entsprechenden Licht und dem mazdäh-geschaffenen *x<sup>v</sup>arənah* und Vərəθragan, dem ahura-geschaffenen.“

Die in Zeile 4 eingeklammerten Worte sind nach Ausweis des Versmaßes Glosse. Bartholomae konstruiert auf Grund des aus der Stammhandschrift stammenden Schreibfehlers *cixra* — θ und *x* unterscheiden sich im Awesta-Alphabet nur durch ein Häkchen — eine aus / *kar* hergeleitete substantivische Reduplikationsbildung *cixra*-, m., mit der Bedeutung „Tatkraft“, „Energie“, die sonst nirgends im Veda, Awesta und im Sanskrit vorkommt. Der Zusammenhang ergibt zu völliger Sicherheit, daß Geldner den Fehler richtig gebessert hat.

Was unter der „der Zeit entsprechenden Tatkraft“ zu verstehen wäre, ist mir unerfindlich; das „der Zeit entsprechende Licht“ aber ist als das dem Tageslicht gegenübergestellte mildere Licht der Sternennacht ohne weiteres verständlich. — *ciθra* steht hier neben *x<sup>v</sup>arənah* und Vərəθragan, die alle drei verschiedene Formen des Himmelslichtes sind; denn Vərəθragan, heute Bahrām genannt, ist ja noch heute bei den Parsen das höchste Feuer und wird als der König der geistigen Welt, d. h. der Lichtgötter, betrachtet. Als Verkörperung des Himmelslichtes, *x<sup>v</sup>arənah*, ist er selbstverständlich der Gott des Sieges und der Herrschaft und mit Indra Vṛtrahān identisch.

c) angeblich „Vision“, „Erscheinung“.  
Einziger Beleg: Y. XLIV, 16 (Gāθā):

*taṭ θwā pərəsā, vərəš-mōi vaocā, ahurā!  
kē vərəθrəm-jā θwā pōi səṇghā yōi hənti?  
ciθrā mōi dām ahūmbiṣ ratūm cīždi;  
at hōi vohū sərəoṣō janṭi manarəhā,  
Mazdā, ahmāi yahmāi vaṣi kahmāicī.*

Bartholomae: „Danach frag ich Dich — gib mir rechte Kunde, o Ahura! —: Wer ist es, der siegreich nach Deinem Wort die Seienden beschirmen soll? Durch ein Gesicht versprich mir, den das Leben heilenden Richter zu bestimmen! Und bei jedem soll Gehorsam vor ihm samt gutem Sinn sich einstellen, o Mazdāh, dem Du es wünschest.“

Die durch den Druck hervorgehobenen Sätze übersetze ich so: „Durch das Licht das Leben heilend versprich mir, einen Richter (?) zu geben. Und zu ihm soll der Gehorsam samt dem leuchtenden Denken kommen, o Verstand, (und) zu jedem, zu dem du es wünschest.“

Ahura Mazdāh heilt das irdische Leben dadurch, daß er die Geschöpfe erleuchtet und sie dann in den Himmel gelangen läßt, nachdem sie in Lichtgestalten verwandelt worden sind. Das ist ja das Ziel der mazdayasnischen wie der vedischen Religion. Am Ende der dritten Gāθā (Y. XXX, 11) heißt es: „Wenn ihr Sterblichen diese Satzungen lehrt, welche der Verstand gegeben hat, beide, das Wohlergehen und die Pein, und was die lange Finsternis (*rašo*, oben S. 21) für die Anhänger der Lüge (ist) und das Licht (die Glut: *savā*, oben S. 15) für die Anhänger der Wahrheit, dann wird es dadurch künftig nach Wunsch ergehen.“ Y. XXXI, 20: „Wer sich dem Anhänger der Wahrheit gesellen wird, dessen Besitz (Wohnstatt) ist künftig das Licht (*dyumnəm* = ved. *dyumnām*, s. Andreas und Wackernagel zu der Stelle). Ein langes Leben der Finsternis (*təmarəhō*), schlechte Speise, Klagen der Rede (= Klagereden, Weherufe): zu diesem Leben, ihr An-



hänger der Lüge, wird euch infolge eurer Taten euer Herzenslicht (*daēnā*, s. unten S. 112) führen.“

*ciθra* ist also auch Y. XLIV, 16 nicht „Vision“, sondern „Himmelslicht“.

d) angeblich „äußere Erscheinung“, „Gesamtheit der äußeren Merkmale“, spez. von der Menstruation.

Über diese Bedeutung des Wortes *ciθra* und die ihr zugrunde liegende Anschauung s. oben S. 48.

### 3. angeblich „Kundgebung“.

Einzigster Beleg Y. XII, 4:

*vī daēvāiš.... sarəm mruyē.... vī manōbiš, vī vacōbiš, vī šyaoθanāiš, vī ciθrāiš.*

Diese Stelle steht in der bekannten Abschwörungsformel. Wolff übersetzt sie so: „Auf sage ich der Gemeinschaft mit den.... Daēva's.... auf in Gedanken, auf in Worten, auf in Taten, auf in Kundgebungen.“ Aber diese Konstruktion ist falsch. Wie alle anderen Instrumentale, die vorhergehen, hängen natürlich auch *manōbiš* und die folgenden von *sarəm* ab, und es ist zu übersetzen: „Ich entsage der Gemeinschaft mit den *daēva*...., mit den *daēva* und den Anhängern der *daēva*, mit den Zauberern (*yātūš*, was in *yātūbiš* zu verbessern ist) und den Anhängern der Zauberer, mit denen, welche irgend einen der Lebenden verletzen, mit (ihren) Gedanken, mit (ihren) Worten, mit (ihren) Werken, mit (ihren) Feuern. Ich entsage somit der Gemeinschaft mit jedem Anhänger der Lüge, mit jedem, der zu den Mächten der Finsternis hält (*raṣṣayantā*, s. oben S. 22 ff.).“

In den Augen der vedischen sind die awestischen Stämme Anhänger der *druh* (Lüge) und der *rakṣās*, in den Augen der awestischen sind es die vedischen. Beide haben den Feuerkult. So ergibt sich für beide die Folgerung, daß es auch ein dämonisches Feuer gibt. Sehr wohl

möglich ist es, daß in unserer Stelle die zum Opfer und zur Leichenverbrennung verwendeten Feuer gemeint sind; denn die awestischen Stämme, soweit sie nach dem Vendidad leben, benutzen beim Opfer kein Feuer zur Verbrennung der Opfertaten und verbrennen auch ihre Leichen nicht. Dadurch würde nach ihrer Anschauung das Feuer besudelt, und somit sind die heiligsten und reinsten Feuer der vedischen Stämme in den Augen der awestischen an sich schon besudelt, abgesehen davon, daß sie als im Dienste der *daēva* stehend natürlich diesen gehören. Die Verwandlung in Feuer, die die vedischen Stämme durch ihr sakrales Feuer vornehmen, bewirken nach awestischem Glauben der oder die *Saošyānt* (s. oben S. 18 und Anm. 1, unten S. 147 ff.). — Wie übrigens die Bedeutung „Kundgebung“ mit der angeblichen Grundbedeutung „Gesicht“ zusammenhängen könnte, ist mir nicht klar.

### 3a. Subst., angeblich „Offenbarung“.

Einzigster Beleg: Vr. XXIII, 1:

*vahištəm Ahurəm Mazdām yazamaide; vahištəm (lies vahištō) Aməšō Spəntō y.; vahištəm narəm ašavanəm y.; vahištəm ašəm y.; vahišta ciθra y., yā staota yesnya; vahištəm ištīm y., yam ašake vahištake; vahištəm ahūm ašaonəm y., raocanəm, vīspō-xvāθrəm; vahištake aōhəuš vahištəm ayanəm y.*

Wolff: „Den besten Ahura Mazdāh verehren wir; die besten Aməša Spənta's verehren wir; den besten ašagläubigen Mann verehren wir; das beste Aša [Paradies] verehren wir; die besten Offenbarungen, sie die Staota Yesnya's, verehren wir; den besten Besitz, den am besten Aša [Paradies], verehren wir; das beste Dasein der Ašagläubigen, das lichte, alle Wonnen bietende, verehren wir; den besten Weg zu dem besten Dasein verehren wir.“

Richtig ist: „Dem leuchtendsten A.M. opfern wir; den leuchtendsten A.Sp. opfern wir; dem leuchtendsten Mann, dem Anhänger der Wahrheit, opfern



wir; der leuchtendsten Wahrheit opfern wir; den leuchtendsten Feuern, den Opferliedern, opfern wir; dem leuchtendsten Licht, dem der leuchtendsten Wahrheit, opfern wir; dem leuchtendsten Leben der Anhänger der Wahrheit opfern wir, dem strahlenden (oder: lichterfüllten), dem alle guten Feuer enthaltenden (*x<sup>v</sup>āṣra*: s. oben S. 18 nebst Fußn. 1); dem leuchtendsten Zugang zu dem leuchtendsten Leben opfern wir.“

Die letzten Formeln beziehen sich natürlich auf die im Eingehen in den Feuerhimmel bestehende Seligkeit. Wenn die Opferlieder — diese Bedeutung ergibt sich für *Staota yesnya* aus Yt. X, 122 — als „Feuer“ betrachtet werden, so entspricht dies nur der gemeinarischen Anschauung; vgl. Idg. F. XLI, 202 ff. und oben S. 51 — *isti*, *ṽ yaz*.

#### Bisher nicht erklärte Stellen.

Außer den angeführten Stellen erklärt Bartholomae Vr. XIV, 2, N. 65. 67 und FrW. III, 2 für „undeutlich“, Vyt. IX für „wertlos“. Über N. 65. 67 s. oben S. 45. Die anderen Stellen sind, nachdem wir die wahre Bedeutung von *ciṣra* erkannt haben, vollständig klar. Visp. XIV, 2:

(*ahunavaitīm gāṣṣm aṣaonīm, aṣahe ratūm, yazamaide*) ...  
*x<sup>v</sup>ahmi dān, x<sup>v</sup>ahmi ciṣre*...

Wolff: „Die aṣaheilige (!) Ahunavaitī-Gāṣā, den Ratav des Aṣa, verehren wir ... im eigenen Hause, in eigener Augenscheinlichkeit.“ In der Fußnote fügt der Übersetzer dazu ein Fragezeichen, sieht also offenbar selbst die Sinnlosigkeit seiner Wiedergabe von *ciṣre* ein. Die Gāṣā Ahunavaitī sind die Lieder Ys. 28—34, einer der wichtigsten von den späteren Mazdayasniern beim Opfer verwendeten Texte. Es entspricht nur arischer Anschauung, wenn auch diese Lieder hier personifiziert erscheinen und ebenso, wenn sie *ciṣre*, d. h. in dem im Herzen brennenden Himmelsfeuer verehrt werden. Ist dieses *ciṣrəm* doch die Ur-

sache alles Dichtens und Denkens, und wird doch, wie wir oben S. 58 sahen, ebenfalls im Vispered (XXIII, 1) die Ausstrahlung dieses *ciṣrəm*, das Opferlied selbst, mit *ciṣrəm* bezeichnet, genau so wie die vedischen Stämme ihre Opferlieder als „Licht“, „Glut“ (*brāhman*, *ṛc*, *arkā* usw.) betrachteten und benannten. *ciṣrəm* ist in diesem Sinne mit *daēnā* synonym.

Demnach ist zu übersetzen: „Der Ahunavaitī Gāṣā, der Anhängerin der Wahrheit, opfern wir ... im eigenen Hause, im eigenen Lichte ...“ Da dieses Licht im Herzen brennt, so könnte man dafür auch sagen „im eigenen Herzen“, awest. ausgedrückt *x<sup>v</sup>ahmi manarōhi*.

Ebenso klar ist der Sinn des zweiten Belegs, Fragment Westergaard III, 2 (S. 332):

*vispa humata, vispa huxta, vispa hvaršta vahištem anōhuim ašaēta. vispa dušmata, vispa dužuxta, vispa dužvaršta acištēm anōhuim ašaēta. višpanam-ca, humatanam, huxtanam, hvarštanam, vahišta anōhu; aat haca ciṣrəm.*

„Durch jeden guten Gedanken, durch jedes gute Wort, durch jedes gute Werk wird man zu dem leuchtendsten Leben gelangen. Durch jeden bösen Gedanken, durch jedes böse Wort, durch jedes böse Werk wird man zum finstersten Leben gelangen. Und allen, den guten Gedanken, den guten Worten, den guten Werken gehört das leuchtendste Leben; von da aus (gelangt man) in das Licht (oder: in das Feuer).“

Zum Verständnis der letzten Worte braucht man nur daran zu denken, daß *humata* „gutes Denken“, *huxta* „gutes Wort“, *hvaršta* „gutes Werk“, im Singular und im Plural gebraucht, als die drei Vorräume gelten, „die man durchschreiten muß, um zum ewigen Licht (*anayra raocā*) zu gelangen“ (Bartholomae, Sp. 1852). Es ist also ganz unbestreitbar, daß *ciṣrəm* hier = *anayra raocā*, das den Lichthimmel erfüllende Feuer, also das kosmische *brāhman* ist.

Vištāsp-Yt. IX endlich beginnt: „*ciṣrəm buyā tūm-ciṭ, he puṣra kava Vištāspa!* Das soll offenbar bedeuten: „Werde du, wie das Himmelslicht, mein Sohn König Vištāspa!“

Da das die Herrschaft bedingende *x<sup>v</sup>arenah* im Herzen lodern des Himmelslicht ist, so ist dieser Segenswunsch ohne weiteres verständlich. Der König soll die verkörperte Herrschaft, d. h. der Allherrscher (*hamo-xšaθra*, vedisch *samrāj*) werden. — *he* kann hier kaum etwas anderes, als Vokativpartikel sein, wenn ich auch keinen anderen Beleg dafür anzuführen weiß.

#### Die Komposita mit *ciθra* im ersten Glied.

Über *ciθravaitī* s. oben S. 48

*ciθrā·avah* heißt nicht „deutliches, augenfälliges Er-götzen, Behagen schaffend“, sondern „leuchtende Hilfe (d. i. die Hilfe des Himmelsfeuers) bringend“. Vgl. *citrā* als Beiwort von *ūti* im RV.

Endlich *ciθrō·daxša* und *ciθrō·paiti·daya*, beide in § 14 des ersten (geographischen) Kapitels des Vendidad. Der vorhergehende § lautet: „Als 11. der Länder und der Wohnsitze, als leuchtendstes, habe ich, Ahuro Mazda, den Haētumant gebildet, den reichen, den mit *x<sup>v</sup>arenah* ausgestatteten. Da bildete als Gegenstrahlung dagegen der Anro Mainyuš, der Vielvernichter, die bösen Yātu.“ *Yātu* und *Yātumant*, „Zauberer“, sind die Anhänger der Mächte der Finsternis, der *raksās*; s. oben S. 21. Für die awestischen Stämme sind es die vedischen, für diese jene. Wir wissen, daß an Arachotus (*Haraxvaitī* = ved. *Sárasvatī*) vedische Stämme saßen (s. IF XLI, 200), während am Haētumant Zoroastrier wohnten. Das gibt den Schlüssel zum Verständnis des folgenden Paragraphen. Ich übersetze: „Und diese [Gegenstrahlung] wird von seinem [*ahe*, des Anro Mainyuš] Lichte bezeichnet sein [wird das Zeichen seines Lichtes tragen], ist dem Lichte [Mazdahs, also dem der Wahrheit] entgegenstrahlend [*y di*], so daß sogar die Fürsten gehen werden zu dem Zauberer (*yātumantem*) des (vedischen) Opfertrankes. Und sie sind Erzzauberer (*yātumastōma*); und sie sind es, die ausgehen, damit sie (*yā*) vernichten und ins Herz schlagen.“

Die beiden letzten Worte des § sind mir unverständlich. Daß *kava* in diesem Stück als Plural gebraucht

wird (falls nicht ein alter Textfchler vorliegt), ist nicht auffällig. *zavya* ist = ved. *havyá*, bezeichnet also das Trankopfer der vedischen Stämme. — Daß auch die *daēva* über Licht verfügen, das ihnen Kraft verleiht, s. z. B. sogleich unter *ciθrya*, haben wir bereits S. 44 gesehen.

#### \**ciθrya*.

Eine Ableitung von *ciθra* liegt wohl in Yt. IV, 7 in dem Verse *jata karapano ciθrim* vor, den ich übersetze: „Tötet das *bráhma*n des Karapan.“ Da die Karapan die *devá*-Priester sind, so kann \**ciθryam* schwerlich eine andere Bedeutung haben, als die hier angenommene. Der Nominativ könnte natürlich auch \**ciθrī* lauten. Daß von einem gegenseitigen Bekämpfen der beiderseitigen Priester durch die in ihren Herzen flammenden Feuer die Rede ist, ergibt sich aus den beiden folgenden Versen: *jāmā-ca* (Jm 4 *ḍāmaca*, von anderer Hand in *zāmāca* korrigiert; M6 *zāmāta*) *mərətō saoca*, *yō zaota zaraθuštrō* „und brenne, die . . . . (*jāmā-ca*?) zu töten, der du der *zaotar* (= ved. *hótr*, der Priester, welcher durch die Opferlieder die Götter zum Opfer lädt) *Zaraθuštra* bist“. Die letzten Worte, *yō zaota* usw., sind aus der Gāthā Y. 33, 6 gebildet, und was im Anschluß an diese Gāthā noch folgt, schließt sich dem Gedanken nach an das Vorhergehende nicht an.

#### Ergebnis.

Wie das vedische *citrā* bedeutet *ciθra* „leuchtend“, als Neutrum substantiviert „das Leuchtende“, also „Licht“, „Feuer“. Die belegten Verwendungen des Wortes zeigt die folgende Tabelle:

Awestisch *ciθra*, adj. und subst., n., „leuchtend“, „Licht“, „Feuer“.

I. Adjektivum: „leuchtend“.

Y. 10, 7. 30, 22. 33, 7. 34, 4. 45, 1. Yt. 3, 4. 10, 112. Ny. 3, 11. Vyt. 7f.

II. Substantivum „das Leuchtende“, „Licht“, „Feuer“ als

A. Opferfeuer (bei den *devá*-Verehrern)

Y. 12, 4.

## B. Himmelsfeuer

1. im Makrokosmos (den Lichthimmel füllend)  
P. 49, 108. Y. 44, 16<sup>1</sup>). Yt. 10, 64. 67. FrW. 3, 2. Vyt. 9.
2. im Mikrokosmos
  - a. im Herzen brennend  
Yt. 13, 89. Visp. 14, 2. Vyt. 8.  
dessen Ausstrahlung = Opferlied  
Visp. 23, 1.
  - b. in flüssiger Form (Zeugungselement) als  
männlicher Same (Ursprung, Geschlecht) s. Air. Wb.  
unter <sup>2</sup>*ciṣra*, *aṣciṣra*.  
Menstrualblut  
V. 16, 14 und Air. Wb. unter *ciṣravant*.

## Zweifelhafte Fälle.

*ciṣro*-(*daršta*), daēvisch, *ciṣrō*-(*paiti-daya*), ahurisch, wahrscheinlich zu B 2, möglich aber auch zu B 1.

## Methodische Bemerkung.

Somit ergibt sich, daß bei Bartholomae die Grundbedeutung weder unter der Verbalwurzel *ci*, noch unter <sup>2</sup>*ciṣra* erscheint, und daß sämtliche unter <sup>1</sup>*ciṣra* gegebenen Bedeutungen falsch sind. Der Zusammenhang zwischen der Verbalwurzel und den angeblich zwei von ihm angesetzten Nomina *ciṣra* ist aus dem Air. Wb. nicht zu erkennen, ein Zusammenhang zwischen letzteren wird ausdrücklich geleugnet. Trotz der Menge der unter <sup>1</sup>*ciṣra* angeführten Bedeutungen — unter dem Substantivum fallen auf 7 Belegstellen 6 verschiedene Bedeutungen — bleiben noch immer drei Stellen unerklärt. Auch zwischen den Bedeutungen 2 und 3 unter <sup>1</sup>*ciṣra* besteht keine Begriffsgemeinschaft.

Die Fehlerquellen liegen auf der Hand. Bartholomae unterließ es, sich durch eine Untersuchung der awestischen Anschauungen über das Weltgebäude, über den Mikro- und Makrokosmos, oder anders gesagt, über die kosmologischen, physiologischen und psychologischen Anschauungen des Awestavolkes die für den Lexikographen unbedingt und vor allem anderen nötige Grundlage zu schaffen. So mißlang selbstverständlich die richtige Erkenntnis des Zusammenhangs der iranischen Nomina untereinander und mit dem iranischen Verb ebenso,

<sup>1</sup>) Kann auch unter 2 eingereiht werden.

wie die des Zusammenhangs mit dem vedischen Verbun und dem vedischen Nomen. Anstatt bei dem Bedeutungsansatz des Nomens die aus zahlreichen Belegstellen klar hervortretende Bedeutung des vedischen Nomens zum Ausgangspunkte zu wählen, ging Bartholomae von der Bedeutung des neupersischen *cihr* „Gesicht“ aus, nahm also das Endergebnis einer aus den arischen Anschauungen zu erklärenden Bedeutungsentwicklung als die Grundbedeutung an. Da sich bei solchem Vorgehen für die Gesamtheit der Stellen keine einheitliche Bedeutung ergeben konnte, war er nun lediglich auf Raten angewiesen, und es ist kein Wunder, daß er in allen Fällen falsch riet.

Dabei tritt hier wie im ganzen Air. Wb. noch ein Mangel als Fehlerquelle zutage, der übrigens auch den indischen Wörterbüchern eignet, wenn auch in geringerem Maße. Bartholomae liest die Texte mit den Augen des modernen Menschen und gibt darum die Textstellen, die er übersetzt, so wieder, wie sie ein neuhochdeutscher Schriftsteller schreiben würde, wenn er die in ihnen enthaltenen oder vermuteten Gedanken ausdrücken wollte. Aber die religiösen, naturwissenschaftlichen, sozialen und anderen Anschauungen des awestischen Menschen weichen von denen des heutigen Europäers so stark ab, daß durch solche Wiedergabe der Textstellen die Erkenntnis des Fühlens und Denkens der zoroastrischen Arier völlig unmöglich gemacht wird. Und doch ist die Er- und Vermittelung der Anschauungen des Volkes, dessen Literatur er bearbeitet, die allervornehmste Aufgabe des Lexikographen.

III. Vedisch *dhénā*, awestisch *daēnā*.

Geldner hat in den „Vedischen Studien“ III, 35 die Bedeutungen des Wortes *dhénā* untersucht und sagt S. 35: „Fast das ganze lexikalische Material liegt in diesem Fall bei Say. vergraben, womit nicht gesagt sein soll, daß er in jedem einzelnen Fall die richtige Wahl unter den überlieferten Bedeutungen getroffen habe. In *dhénā* stecken zwei oder drei ganz verschiedene Bedeutungen, die kaum

etymologisch, noch weniger begrifflich miteinander vereinbar sind.“

Demgemäß setzt er folgende Bedeutungen an: 1) Schwester, vielleicht auch Geliebte, Frau. 2) Weibliches Tier, Kuh. 3) a. Zunge; b. Stimme, Rede, Lob.

Es wird hier also ohne weiteres angenommen, die von „Sāyaṇa“ an den verschiedenen Belegstellen gegebenen Bedeutungen seien samt und sonders aus alter Zeit überliefert. Mir hat die Erfahrung, die ich mit heimischen Kommentaren und zumal mit Sāyaṇa gemacht habe, den Beweis erbracht, daß die Kommentatoren sich da, wo ihnen sichere Kunde fehlt, die Erklärungen sehr oft einfach aus den Fingern saugen.

In seinem Buche „Vedaforschung“ kritisiert Oldenberg S. 93 ff. Geldners Bedeutungsansätze und lehnt sie ab. Er selbst setzt als Bedeutungen an: Milchstrom, im Dual Tränke, Flüssigkeiten. Am Ende seiner Ausführungen, Seite 99, sagt er: „Daß an ein paar Stellen Anspielungen übriggeblieben sind, deren Deutung nicht volle Sicherheit besitzt, kann nicht befremden. Die Rechnung selbst aber geht glatt auf.“

Man staunt über diese Behauptung; denn auf S. 98 sagt Oldenberg: „Nach alledem können wir über 1, 2, 3; 55, 4; Taitt. Br. III, 6, 5, 1 weggehen; für diese Stellen wird durch die anderweitig gewonnenen Resultate die Entscheidung gegeben.“

Daraus würde z. B. folgen, daß die an einer einzigen Stelle der Ilias, XXI, 337 erhaltene Grundbedeutung des Wortes φλέγμα hier nicht angenommen werden dürfte, weil dem die anderen Belegstellen der griechischen Literatur widersprechen. Darüber, wie durch die 3 von insgesamt 19 Belegstellen für *dhénā* aus den übrigen 16 entschieden werden soll, schweigt Oldenberg. Denn weder von diesen drei, noch von irgend einer anderen der sämtlichen, von Geldner übersetzten Stellen gibt er eine eigene Übersetzung, sondern begnügt sich mit einer oft sehr allgemein gehaltenen Kritik. Auch in seinem „Rgveda“ sucht man vergebens darüber Belehrung, wie er sich die Erklärung

der drei Stellen denkt. Demnach ist festzustellen, daß Oldenberg 3 von den 19 Belegstellen weder mit den von ihm für die übrigen angesetzten Bedeutungen, noch durch andere Deutung zu erklären vermag. Seine Erklärung versagt also bei 16% der Belege, Beweises genug, daß diese Erklärung falsch ist.

In „Der Rigveda“, I. Teil, Göttingen-Leipzig 1923, S. 119, Fußnote zu I, 101, 10 hat Geldner das Wort nochmals kurz behandelt und sagt: „*dhénā* ist das, was Milch (eigentlich und figürlich) gibt und der Erguß (der Milch oder des Soma oder der Rede) selbst. Man könnte also entweder denken: Laß dir die beiden Ergüsse (Soma und Rede?) entströmen. Aber der Dual ist dann gezwungen. Der Parallelismus läßt eher einen Körperteil wie *śīpre* erwarten. Nun scheint *dhénā* auch einige Male die Mutterbrust oder das Euter zu bezeichnen. So in 5, 30, 9; 62, 2; vielleicht auch 3, 34, 3; 1, 2, 3. In 3, 1, 9 steht *dhénāḥ* in Beziehung zu dem „Euter des Vaters“. 1, 101, 10 b enthielte dann zwei Metaphern, die besagen: Öffne den Mund und trinke. Die zweite Metapher erinnert an *sómam ūdhaḥ* 3, 48, 3.“

Man sieht also, daß Geldner neuerdings von der, wie wir sehen werden, falschen Etymologie ausgeht, welche nach dem Vorgange des PW.s jetzt wohl allgemein angenommen ist und das Wort zur  $\sqrt{dhā}$  (*dhe*) „saugen“ stellt.

Mit Recht sagt Oldenberg S. 93: „Es wäre doch ein höchst seltsamer Zufall, wenn hier zwei etymologisch verschiedene Worte äußerlich gleich erschienen; der wurzelhafte Bestandteil *dhe-* ist bestimmt genug charakterisiert und das Suffix *-nā* ist selten genug, um das ganz unwahrscheinlich zu machen.“

Die Folgerung ergibt sich von selbst, daß die Untersuchung über die Bedeutung von *dhénā* das diesem Worte lautlich genau entsprechende awestische *daēnā* berücksichtigen muß; denn das Awestische unterscheidet sich vom Vedischen nicht stärker, als etwa das Mitteldeutsche vom Niederdeutschen, und der awestische wie der vedische Glaube stellen nur zwei Spielarten der gemeinsamen arischen Weltanschauung dar.

In beiden aber spielt das Wort *dhénā* = *daēnā* eine sehr wichtige Rolle.

Oldenberg gründet seine Untersuchung S. 95 darauf, daß er die alte Etymologie. (*√ dhe*) ohne weiteres als gesichert annimmt. Meines Erachtens muß die Untersuchung ihrer Bedeutung nach unbekannter Wörter vom Sachlichen ausgehen, und die Etymologie muß dann die Probe dafür abgeben, ob die auf Grund des Sachlichen gewonnenen Ergebnisse richtig sind oder nicht. Ich beschreite also diesen Weg und betrachte zunächst

### I. das vedische *dhénā*.

Daß das vedische *dhénā* für „Milchtrank“ verwendet wird, hat bereits Roth im PW. behauptet. Aber den Dual *dhéne* vermag Roth ebensowenig sicher zu erklären, wie Oldenberg. Roth nimmt die Bedeutung „Stuten“ an, Oldenberg an der einen Stelle „vielleicht Soma und Wasser“, an der anderen „die beiden Flüssigkeiten, die im Namucimythos eine so große Rolle spielen (NGGW. 1893, 342 ff.)“. Geldner dagegen übersetzt in V, 30, 9 *dhéne* mit „Schwestern“ (S. 36), in I, 101, 10 mit „Zunge“. Jetzt nimmt er für beide Stellen die Bedeutung „Mutterbrust“ an; s. oben S. 65.

An der zweiten Stelle, I, 101, 10, ist es klar, daß es sich um zwei verschiedene von Indra beim Opfer genossene Flüssigkeiten handelt. Wie Oldenberg dabei auf Soma und Wasser raten kann, ist mir unverständlich. Es liegt auf der Hand, daß der Dual nur auf Soma und Milch gehen kann, die ja miteinander gemischt wurden.

Daß aber *dhéne* in der einen der beiden Belegstellen etwas anderes bedeuten sollte, als in der anderen, ist von vornherein unwahrscheinlich. Ebenso unwahrscheinlich ist es, daß die gesuchte Bedeutung „Tränke“ schlechthin sein sollte. Zu einer solchen Bedeutung sucht man vergebens nach etymologischen Verwandten im Vedischen wie im Iranischen. Wir müssen also versuchen, festzustellen, ob der Soma und die Milch gemeinsame Eigenschaften besitzen, kraft deren sie für die Bekenner der vedischen Religion zusammen unmißverständlich durch den Dual *dhéne* bezeichnet werden konnten.

Weshalb brachte man den *devā* Soma und Milch, einzeln oder gemischt, dar, und weshalb genoß man diese Getränke selbst beim Opfer?

Für den Soma ist die Antwort leicht zu geben. Er wird von Indra vor allen seinen Heldentaten, sei es gegen dämonische, sei es gegen menschliche Feinde, getrunken, und ihm vor allen Kriegs- und Beutezügen, die man unter seiner Bundesgenossenschaft unternimmt, als Opfer dargebracht. Ebenso genießen ihn die vedischen wie die awestischen Krieger selbst vor solchen Zügen. Der Zweck des Somarauses ist der, das *bráhman* = *xvarenah* zu stärken, das den Göttern wie den Menschen im Herzen brennt und ihnen nicht nur Weisheit, sondern auch Mut und Siegeskraft verleiht. Der Soma wird selbst als eine Erscheinungsform des Himmelslichtes (*bráhman*) und des diesem wesensgleichen sakralen Feuers (*agni*) betrachtet, was so weit geht, daß ihm im 9. Buche sogar ein Äpril-Lied gewidmet ist; s. IIQF. II, 58 f.

Wir untersuchen nun, ob der Milch eine ähnliche Wirksamkeit zugeschrieben und ob sie etwa mit dem Soma als wesensgleich oder wesensverwandt betrachtet wurde.

Da kommen zunächst die zahlreichen Stellen in Betracht, in denen als eines der größten Wunder das gepriesen wird, daß die Kuh, obwohl selbst ungekocht, gekochte Milch liefert<sup>1)</sup>. Wie man die Körperwärme des Menschen der Wirkung des in seinem Herzen brennenden Himmelsfeuers (*bráhman*) zuschrieb, so führte man auch die Wärme der Milch auf das in der Kuh lodernde *bráhman* zurück. Soma und Milch waren für die vedischen Stämme, deren ganze Wirtschaft auf Rinderzucht und Rinderraub eingestellt war, die wichtigsten Getränke, so wichtig, daß sie beide als *devā* und *devī* betrachtet wurden, Soma unter diesem, die Milch unter dem Namen *īṇā*<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> S. diese Stellen in Anmerkung 2, unten S. 161 ff. Das Nähere s. S. 72 ff. und S. 78 ff.

<sup>2)</sup> Hier und für das Folgende gilt, daß für das vedische Denken die Milch und die aus ihr gewonnene Butter identisch sind. Werden doch auch alle Produkte der Kuh, also Milch, Butter, Leder und die daraus verfertigten Gegenstände, einfach mit *gō* „Kuh“, „Rind“ bezeichnet.

Ist aber *Sóma* ein *devá*, *Ílā* eine *devī*, so ergibt sich schon daraus für das vedische Denken, daß sie wesensgleich und zwar verkörpertes Himmelsfeuer sind, wie das ja die Ausdrücke *devá* und *devī* selbst besagen.

Nur die Erscheinungsform (*rūpá*) der beiden ist verschieden; aber ihr innerstes Wesen ist dasselbe. Der Erscheinungsform nach aber gehören sie mit dem aus dem Feuerhimmel herabströmenden Regen zusammen, und daher kommt es, daß dieser teils als *Sóma*, teils als Milch bezeichnet wird.

Es muß betont werden, daß hier keine bildlichen Ausdrücke vorliegen, sondern daß diese Flüssigkeiten, wie sich das mit Sicherheit aus der Weltanschauung der Arier ergibt, tatsächlich wesensgleich sind.

Die Arier wußten noch nichts von Physik, Chemie und Physiologie. Sie betrachteten die Nahrungsmittel, welche ihnen den Körper erhielten und ihnen Kraft, Mut und Begeisterung spendeten, als bewußt handelnde höhere, ihnen wohlthätige Mächte. Es ist darum nur folgerichtig, wenn nach der Lehre der Upanishaden die Nahrung ganz allgemein, das *ánna*, ein *devá* ist. Aber diese Anschauung ist keine spätere Entwicklung; sie ist schon arisch und wahrscheinlich schon indogermanisch. Auch die (Nahrungs-) Pflanzen sind ja im Veda wie im Awesta Götter.

Die Feuernatur des *Sómas* und der Milch aber ergab sich nicht nur aus ihrer Nahrhaftigkeit, sondern auch daraus, daß sie den Genießer erwärmten oder gar erhitzen.

Wenn wir heute von „feurigen Weinen“ reden, so betrachten wir das wohl als einen bildlichen Ausdruck. Aber wenn wir sagen, der Wein oder der Alkohol „erhitze“ die Gemüter, so denken wir gewiß zugleich an eine Erhöhung der Körpertemperatur. Wer hätte nicht schon einen heißen Korn getrunken, um sich in schneidender Winterkälte auf einem Marsche zu wärmen? Daß man sich Mut antrinken kann, weiß nicht nur der Soldat. Und was die Dichter dem Weine an Anregung und Begeisterung

verdanken, das sind sie seit dem Altertum nicht müde geworden, uns in ihren Dichtungen zu sagen.

Wir wissen heute, daß diese Einwirkung auf unseren Körper und auf unser Geistes- und Seelenleben auf chemisch-biologischen Vorgängen beruht. Anders die Indogermanen und noch die vedischen und awestischen Arier. Diese betrachteten den edlen Rauschtrank als einen Gott, den man in sich aufnahm, als verkörpertes Himmelslicht (*bráhman*, *x<sup>v</sup>arənah*, *daēnā*), welches das *bráhman* (*x<sup>v</sup>arənah*, *daēnā*) in das Herz brachte und das darinnen bereits vorhandene verstärkte. Man „legte seinen Leib um diesen Gott“, damit er anstelle des Menschen denke, rede und handle.

So seltsam dem modernen Menschen diese Auffassung vorkommen mag, der bei Personifikation an Anthropomorphismus oder Theriomorphismus zu denken gewohnt ist, so ist sie doch für die awestischen und vedischen wie die griechischen Indogermanen völlig gesichert und bildet ein Gegenstück zu der noch heute in unserem eigenen Volke verbreiteten Anschauung, Geisteskrankheit beruhe darauf, daß ein Dämon in den „Besessenen“ gefahren ist und in ihm wohnt.

Bei den Ariern galt der ἐνθουσιασμός in des Wortes eigentlichster Bedeutung. Statt aller sonstigen Belege wird es genügen, einige Stellen aus dem großen Hōm Yašt anzuführen. Y. X, 13 ff. heißt es:

13. Verchlung dem Haoma, weil er macht  
des Armen *manah* (= Denken) ebenso groß  
wie das des Allerreichsten.  
Verehrung dem Haoma, weil er macht  
des Armen *manah* ebenso groß,  
daß er einhergeht mit dem Finden seiner  
Wünsche (= als ob er die Erfüllung aller  
seiner Wünsche gefunden hätte).  
Reich an Mannen machst du den,  
machst ihn erleuchteter, mit größerem  
Lichte begabt<sup>1)</sup>,

<sup>1)</sup> *cisti* = ved. *citti*, „Licht“ im Sinne von „Weisheit“, „Verstand“. Man sieht, wie die awestische zur vedischen Anschauung vom „Licht im Herzen“ stimmt.



der an dir, gelber Haoma,  
dem mit Milch gemischten, seinen Anteil  
erhält.

14. Nicht sollen mir, wie das Stierbanner,  
deine Genießer hin und her schwanken!<sup>1)</sup>  
Geradeaus sollen sie vorwärts gehen, die von  
dir Berauschten,  
tatkraftigen Ungestüms sollen sie gehen!  
Um dich herum, Haoma, Anhänger der  
Wahrheit (*aša*),  
mächtiger Fahrer<sup>2)</sup>, lege ich den (=meinen)  
Leib,  
der mir von schönem Wuchs erscheint.
19. Diese . . .<sup>3)</sup> du mir.  
Vorwärts sollen gehen die von dir Berauschten,  
leuchtend (*raoxšna*) vorwärts gehen die von  
dir Berauschten!  
Schneller fahren die von dir Berauschten<sup>4)</sup>.  
Der Feindetöter (= Sieger) preist den,  
der es (wirklich) ist<sup>5)</sup>  
Zusamt jenem gāθischen Wort.
20. Der Kuh Verehrung! Der Kuh Verehrung!  
Der Kuh das Gesprochene (= das Preislied?)!  
Der Kuh den Sieg!  
Der Kuh Verehrung! Der Kuh die Weide!

<sup>1)</sup> Sie sollen nicht taumeln wie das im Winde flatternde Stierbanner. Das Bild des Stieres auf dem Banner ist natürlich kein bloßes Wappen im modernen Sinne, sondern verleiht den Krieger die Kraft des Stieres. Ich lese mit den besten Handschriften, denen auch Bartholomae folgt, *vārema caire*.

<sup>2)</sup> „Fahrer“, nämlich des Streitwagens. Das Metrum zeigt, daß mit L 20. 3 *ašvāzo* zu lesen und daß in demselben Vers *imqm* „diesen“ zu streichen ist.

<sup>3)</sup> Lücke im Text.

<sup>4)</sup> Das Metrum zeigt, daß zu lesen ist *vazaiṇti te mašo*.

<sup>5)</sup> Der menschliche Sieger preist den wirklichen, den Haoma, der in ihm weilt, und das gāθische Wort, das heißt den Text der Gāθā, die also wie die vedischen Lieder offenbar als Begleittexte zum Haoma-(Sóma-) Opfer gesungen wurden und ihrerseits infolge ihrer Wunderkraft die Wirkung des Haoma vermehrten. Vgl. S. 75  
Bemerkung zu R.V. I, 168, 3.

„Für die Kuh die Arbeiten! Mäste sie zu  
unserer Nahrung!“<sup>1)</sup>

Die hier angeführten Stellen zeigen, daß die awestische — vorzoroastrische und unzoroastrische — Anschauung über Wesen und Wirkung des Haoma der vedischen ganz genau entsprach. Der *ἐνθουσιασμός* könnte nicht besser erläutert werden, als durch die im Druck hervorgehobenen Worte in § 14. Der Haoma verleiht Licht im Herzen (§ 13), die Krieger, die ihren Leib um ihn gelegt haben, leuchten, da er ihnen *xvarenah*, vedisch gesprochen *bráhmaṇ*, verliehen hat (§ 19).

Aber die angeführten Stellen lehren noch mehr, nämlich daß die awestischen genau so wie die vedischen Stämme den Haoma (Sóma) mit Milch mischten (§ 13), und daraus erklärt sich der für uns, nicht aber für den awestischen Dichter und seine Hörer, befremdliche, weil scheinbar unvermittelte Anschluß des Lobpreises der Kuh in § 20 an den vorherigen Paragraphen.

Haoma = Sóma und Milch gehören zusammen, und da sie nur verschiedene Erscheinungsformen desselben Himmelsfeuers sind, so werden sie zusammen genossen, um dieses Himmelsfeuer in den Herzen der Krieger und der Dichter in möglicher Stärke hervorzurufen.

Der vedische Ausdruck für die dem Sóma beigemischte heiße Milch ist *āsir*; *sir* heißt „heiß machen“, „sieden“, *ā sir* „den Sóma mit heißer Milch mischen“; vgl. die Bemerkung zu *sāiri*, S. 142. Etymologisch gehört *sir* zu *κίρνω*, *κίρνημι*.

Unsere Erklärung des Duals *dhéne* als die beiden das *bráhmaṇ* hervorrufenden Tränke Sóma und Milch ist also jedenfalls richtig.

Es wurde bereits erwähnt, daß die Milch und ihr Produkt, die Butter, als *īlā* (*īdā*) personifiziert wird. Nicht personifiziert erscheint dafür auch das Wurzelsubstantivum *īd*.

Die Wörter *īd* und *īdā* (*īlā*) gehören zu *√is* und bedeuten ursprünglich „Stärkung“ (Wackernagel, Ai. Gr.

<sup>1)</sup> Diese Zeile ist Zitat aus der Gāθā Y. 48, 5.



§ 150 a, Anm.; 146 a, Anm. S. 168). *Īlā* wird als Kuh und als Mutter der Herde personifiziert (Bergaigne, Rel. véd. I, S. 325); *īdās padā* und *īlāyās padā* bezeichnen den Ort, an dem das Opferfeuer, *agnī*, entzündet wird. *Agnī* selbst heißt der Sohn *Īlās*. Daß die *īd* als Feuertrank galt, zeigt die syntaktische Verbindung mit *mād*. RV. V, 42, 14 heißt ein Gewitter- oder Sturmgott „Herr der *īd*“, wie der Hirtengott *Pūṣān* VI, 58, 4. *Īlā* trieft von den Himmelsbergen (III, 54, 20) und wird von *Parjanya* gespendet (VII, 102, 3). Der *Sóma* spendet die *Īlā* (IX, 62, 3), der Regen heißt „*īlā*-haltig“ (IX, 97, 17<sup>1</sup>). Wir finden also hier dieselbe Verbindung mit dem *Sóma*, dem Regen und dem Feuer, wie bei der Milch und ihrem Produkte, der Butter, welche in erster Linie unter *īd*, *īdā* (*īlā*) zu verstehen ist.

Wir betrachten nun die in der Anmerkung 2 gegebenen Stellen näher, welche das Wunder der heißen Milch in der Kuh erwähnen.

An den meisten Stellen wird dem Herrn des Feuerhimmels, *Índra*, dieses Wunder zugeschrieben (I, 62, 9; II, 40, 2; III, 30, 14; VI, 17, 6; VIII, 32, 25; 89, 7), ein oder zweimal den *Aśvín* (I, 180, 3; X, 106, 11), einmal *Agnī* (IV, 3, 9). In VI, 17, 6 sind die *Āngiras* dabei *Índras* Gehilfen, in II, 40, 2 wirkt *Índra* das Wunder durch *Sóma* und *Pūṣān*, in VI, 72, 4 wirkt er es mit *Sóma* gemeinsam, in VI, 44, 24 wirkt *Sóma* es allein.

Die Wundertäter sind also die höchsten Verkörperungen des Himmelslichtes, und das Hervortreten *Sómas* neben *Índra* deutet wieder auf die nahe Verwandtschaft der Milch mit dem *Sómatranke*.

Aus den in Anmerkung 2 übersetzten Strophen ergibt sich zu völliger Gewißheit, daß die Milch als eine Erscheinungsform des Himmelslichtes betrachtet wurde.

Zur Bezeichnung der Kuh dient in diesen Strophen gewöhnlich das substantivierte Adjektivum fem. *usṛiyā* „die Leuchtende“<sup>2</sup>) (I, 180, 3; II, 40, 2; III, 30, 14; VI, 17, 6), ein-

<sup>1</sup>) Bergaigne, 323 ff.

<sup>2</sup>) Nicht „die Rötliche“; s. das Nähere bei der Besprechung von *dheni*, unten S. 82 f.

mal das damit gleichbedeutende *citrā* (VI, 72, 4). Die Milch wird ebenfalls mit einem substantivierten Adjektivum bezeichnet, meist mit *pakvā* „das Gekochte“, einmal, VIII, 89, 7, mit *brhāt* „das Leuchtende“<sup>1</sup>), und erhält außerdem an verschiedenen Stellen das Beiwort *rūsat*, das gleichfalls „leuchtend“ bedeutet<sup>2</sup>) (I, 62, 9; IV, 3, 9; VI, 72, 4; vgl. I, 180, 3 d.).

Wenn VIII, 89, 7 gesagt wird, *Índra* habe die Sonne an den Himmel gesetzt und die gekochte Milch in die Kühe gelegt, so soll er offenbar zweier zusammengehöriger Schöpfungen, also zweier Lichtschöpfungen wegen gepriesen werden. Andererseits wird in II, 40, 2 die Verhüllung der Finsternis der Schöpfung der Milch entgegengesetzt, diese somit gleichfalls als Lichtschöpfung charakterisiert. I, 62, 9 sagt ausdrücklich, *Índra*, der Sohn der Himmelsglut, habe das Wunder durch diese (*sávasā*; s. oben S. 15) vollbracht. In III, 30, 4 endlich wird die Milch direkt als ein „großes (Himmels-) Licht“, *māhi jyótir*, bezeichnet. Vgl. Idg. F. XLI, 194.

Ein weiterer Beweis dafür, daß *Sóma*- und Milch- (oder Schmelzbutter-)Tränke als ihrem Wesen nach gleich betrachtet wurden, ergibt sich daraus, daß beide ins Herz getrunken und darinnen in Feuer verwandelt werden. Der Ausdruck für diesen Vorgang ist *pū*, med. od. pass. Daß *pū* zu „Feuer“, got. *fōn*, gr. *πῦρ* gehört, ist bekannt. Ein Blick ins Wörterbuch zeigt, daß *pū* im RV. noch die der Etymologie entsprechende Bedeutung hat.

Wenn also in IV, 58, 6 gesagt wird, daß die Tränke — das Nähere siehe unten S. 89 — im Innern durch das Herz, durch das *mānas* in Feuer gewandelt werden (*pūyāmānāh*), so ergibt sich daraus der Sinu, daß sie ihrer Erscheinungsformen als Flüssigkeiten entledigt und in reines Himmelsfeuer, *brāhman*, übergeführt werden. Die Anschauung ist also der der Bereitung des *Bahrām*-Feuers zugrunde liegenden ähnlich. *Bahrām*, awest. *varəθragan* = ved. *Vṛtrahán* ist das heiligste

<sup>1</sup>) Man sieht, daß hier die Übersetzung „das Große“ ganz unmöglich ist. Vgl. oben, S. 14.

<sup>2</sup>) *rūś* = *ruc*, beide aus älterem \**ruk*.

und höchste Feuer, das in den Tempeln erster Ordnung unterhalten wird und zu dessen Herstellung es der Läuterung vieler niederer Feuer bedarf, die ein ganzes Jahr in Anspruch nimmt; vgl. Darmesteter, ZA. I, LIX.

Der Sóma selbst trägt nach R.V. IX, 73, 8 drei „Entflammungsmittel“, *pavitra*, in seinem Herzen, das aus dem Feuerzeug gewonnene Opferfeuer, die Schmelzbutter, den Unsterblichkeitstrank; s. Graßmann, Sp. 794:

*rtásya gopā ná dābhāya sukrátus;  
trī śā pavitra hṛdy antár ā dadhe.  
vidvānt śā víśvā bhūvanābhī paśyaty;  
avāṣṭān vidhyati karté avratān.*

„(Sóma), der Schützer der Wahrheit (= der ved. Weltanschauung), kann nicht betrogen werden, der Besitzer guter (Verstandes-) Kraft; drei Entflammungsmittel hat er ins Herz aufgenommen. Als der Wissende schaut er auf alle Lebewesen. Die Mißliebigen, die die (vedischen) Satzungen nicht besitzen, schleudert er hinab in den Abgrund.“

So geht auch er, wenn er getrunken wird, ins Herz des Trinkers ein und führt ihm somit die in seinem eigenen Herzen befindlichen drei Entflammungsmittel, d. h. die bereits bis zu einem gewissen Grade geläuterten Formen des Feuers, zu. In des Trinkers Herzen aber wird er mit ihnen „durch dessen Herz, durch dessen *mānas*“ weiter geläutert, bis er reines Himmelsfeuer, *bráhman*, ist. Vgl. VII, 98, 2.

I, 91, 13:

*sóma, rārandhī no hṛdī,  
gāvo ná yāvaneṣv ā,  
mārya iva svá okyè!*

„Sóma, laß es dir wohlbehagen in unserm Herzen, wie Rinder unter den Gräsern (= auf der Weide), wie ein junger Held in seinem Heim!“

I, 168, 3:

*sómāso ná yé sutās trptāmsavo  
hṛtsú pītāso duvāso násate.*

„(Die Marút), die wie gepreßte, (saft)gesättigte Stengel habende Sóma(pflanzen), die in die Herzen getrunke-

nen, vorwärtsdringend nicht weilen (= unverweilt vorwärtsdringen).“

Also der zu reinem *bráhman* durchgeläuterte Sóma ist es, der in dem Krieger vorwärtsdringt und diesen mit sich zum Siege fortreißt. S. sogleich VIII, 2, 12, VII, 98, 2, S. 130 zu I, 84, 10–12 und die entsprechende awestische Anschauung oben, S. 70 zu Y. X, 19. Unsere Strophe beweist, daß Graßmann die Bedeutung von *duvās* richtig angesetzt hat.

I, 179, 5:

*imān nú sómam antito  
hṛtsú pītām úpa bruve:  
yāt sīm āgās cakrmā, tát sú mṛlatu;  
pulukāmo hi mártyaḥ.*

„Angesichts dieses Sómas, der in die Herzen getrunken ist, rede ich ihn (den Sóma) jetzt an: wenn wir uns gegen ihn vergangen haben, dann soll er sich freundlich erbarmen; denn der Sterbliche hat viele Begierden.“

VIII, 2, 12:

*hṛtsú pītāso yudhyante;  
durmādāso ná sūrāyām,  
ādhar ná nagnā jarante.*

„Die in die Herzen Getrunkenen (= die Sómatränke) kämpfen; nicht die einen schlechten Rausch Habenden glühen (= singen vedische Lieder) bei der Sūrā (= dem aus Getreide bereiteten Branntwein), nicht die Nackten bei dem Euter.“

Im ersten Vers ist von den vedischen Kriegern, im 2. und 3. von deren Feinden die Rede, die verächtlich als „die Nackten“ bezeichnet werden. Es ist hier nicht von Zoroastriern, sondern offenbar von nichtarischen Feinden die Rede, die zwar auch Rinderzucht treiben, aber den Sóma nicht pressen. *jar* ist t. t. für die Sänger vedischer Lieder; denn *jarit* ist der Sänger vedischer Lieder. Zur Etymologie s. unten S. 120 und 130. Die erste Zeile soll besagen, daß der getrunkene Sóma von selbst kämpft, also dem Krieger, der ihn in sich aufgenommen hat, den Sieg verleiht; s. das soeben zu I, 168, 3 Bemerkte.

Der Sómarausch ist gut. Aber die Feinde, die keinen Sóma pressen, können nicht siegen, da ihr Rausch auf die

Sūrā zurückgeht, die, wenn sie getrunken wird, nicht ins Herz gelangt und, da sie keine Form des *bráhman* ist, nicht zu reinem *bráhman* geläutert werden kann.

Zwar sitzen die Feinde „beim Euter“, haben also die Kuhmilch, die ja gleichfalls *bráhman* erzeugt. Aber dieses *bráhman* muß dem der vedischen Krieger unterlegen sein, weil diese erstens noch das aus dem Sóma geläuterte *bráhman* im Herzen tragen, also *dvibárhasaḥ* sind — s. unten S. 90 ff. zu *dhéne* und S. 93 zu *dvibárhas* —, und zweitens die vedischen Lieder, die gleichfalls Himmelsfeuer sind (s. Idg. F. XLI, 202), nicht besitzen. Im übrigen vgl. unten S. 161 ff., Anm. 2.

VIII, 48, 12:

*yó na índuh, pítaro, hr̥tsú pītó,  
ámartyo m̥rtyāñ āviveśa,  
tásmai sómāya haviṣā vidhema;  
m̥ṛlāké asya sumataú syāma!*

„Unser Entflammer, ihr Väter, der in die Herzen getrunken ist, der Unsterbliche ist in die Sterblichen eingegangen. Diesem Sóma laßt uns mit Opfergaben huldigen; mögen wir in der Obhut seines Mitleids, seines Wohlwollens sein!“

X, 32, 9:

*etāni bhadrā, kalaśa, kriyāma,  
kúruśravaṇa, dādato maghāni.  
dānā id vo, maghavānah, só astv,  
ayám ca sómo, hr̥dī yám bibharmi.*

„Diese leuchtenden (Dinge, Segnungen; *bhadrā* n. im Sinne von *vásu*), Kalaśa, wollen wir hervorrufen, Kuruśravaṇa, für den, welcher (den Sängern) Gaben spendet. Dieses Geschenk, ihr Freigebigen, soll euer sein, und dieser Sóma, den ich im Herzen trage.“

Genauso wie hier der Sóma gelangen die Buttertränke IV, 58, 6 ins Herz und werden in ihm zu reinem *bráhman* durchgeläutert; s. S. 73. Sie sind also dem Sóma wesensgleich.

Alle diese Tatsachen lassen keinen Zweifel daran aufkommen, daß die Milch nach der Ansicht der vedischen wie der awestischen Sänger (s. oben S. 70 f.) Himmelslicht (*bráhman*, *x<sup>v</sup>arənah*, *daēnā*)

und darum dem Sóma (Haoma) wesensgleich ist. Bestätigt wird dies obendrein durch RV. X, 106, 11, wo sie *pakvām mādhu*, „gekochter Met“, „gekochter Rauschtrank“ genannt wird.

#### Etymologie von *dhénā*.

Ist aber *dhénā* = „Himmelslicht“, „Himmelsglut“, so kann das Wort nicht zu *dhā*, *dhe* „saugen“ gehören. Außerdem widerspricht dieser Etymologie die Bedeutung des awestischen *daēnā* sowie die Bedeutung und die Etymologie des vedischen *dhenū*, aw. *daēnu*. Der Verknüpfung von *dhénā*, *dhenū* mit *dhē* stehen folgende Gründe entgegen:

1. Die Grundbedeutung von *dhénā* und *daēnā* ist, wie wir noch sehen werden (s. S. 94 und 112), dieselbe.

2. Die Anwendung des Wortes *dhénā* auf Flüssigkeiten ist speziell vedisch, nicht awestisch. Daraus ergibt sich, daß das Wort ursprünglich keine Flüssigkeit bezeichnet haben kann.

3. Die Bedeutung „Milch“ läßt sich für *dhénā* aus der *dhē* nur gezwungen herleiten. Denn der Wert der Milch lag für die Arier doch in erster Linie nicht darin, daß sie die Nahrung der Kälber, sondern darin, daß sie ein Hauptnahrungsmittel der Menschen bildete, denen sie, wie wir gesehen haben, außerdem das *bráhman* verlieh. Die Menschen aber gewinnen doch die Milch aus der Kuh nicht durch Saugen. Noch weniger paßt die Herleitung von *dhénā* natürlich für den Sóma, der gleichfalls mit diesem Worte bezeichnet wird.

4. Wäre *dhenū* „die Säugende“, so wäre es unerklärlich, weshalb mit diesem Worte gerade nur das weibliche Rind und nicht alle weiblichen Wesen bezeichnet worden wären. Es liegt auf der Hand, daß eine der ganzen Gattung eignende Eigenschaft zur Bezeichnung einer bestimmten Art untauglich ist.

5. Wie wir oben, S. 65 sahen, sind 16% aller Belege für *dhénā* bei der Ableitung aus *dhē* vollkommen undeutbar.

Da die Bedeutung von *dhénā*, wie wir sahen, „Himmelslicht“, „Himmelsglut“ ist, so gehört dieses Wort selbstverständlich zu *dhī*, *dī*, verbal

„leuchten“, nominal „Himmelslicht“ (*bráhman*), pl. „Flammen“. Vgl. Idg. F. XLI, 202ff. und oben, S. 33.

Da die vedischen und awestischen Ausdrücke für „Licht“, „licht“ oft zur Bezeichnung des Weisen, Starken, Schönen, Guten, Wertvollen verwendet werden (s. Idg. F. XLI, 193, 197, 202–204), und da Sóma und Milch, wie wir sahen, als wirkliches, wenn auch noch ungeläutertes *bráhman* betrachtet wurden, so könnte theoretisch *dhénā* auf alle diese Begriffe angewendet werden. Wie das Wort in Wirklichkeit verwendet wurde, werden wir sogleich an der Hand der Belegstellen prüfen.

Ehe wir jedoch dazu übergehen, wird es dienlich sein, die Bedeutung von *dhénā* festzustellen.

Gegen die soeben unter 4 aufgestellte Behauptung, *dhénā* bedeute nur das weibliche Rind, werde also nicht für andere weibliche Wesen des Tier- und Menschenreichs gebraucht, könnte man freilich das awestische *daēnu* anführen. Zu diesem Worte gibt Bartholomae, Sp. 662, diese Übersetzung und Erläuterung: „femina“, von (vierfüßigen) Tieren (im Gegensatz zu *aršan-*, *uxšan-* und *varšnay-*) in Verbindung mit dem Tiernamen.“ Bartholomae verweist teils auf das neupersische *māda* (eigtl. „Mutter“), das als Zusatz zu den Tiernamen gleichfalls das Weibchen bezeichnet, teils auf das vedische *gāvo dhenāvah* und weiter auf Pān. II, 1, 65. Er leitet das Wort in der herkömmlichen Weise von *√ dhe* ab.

Die Belegstellen für *gāvo dhenāvah* (R.V. I, 173, 1; VI, 45, 28; VIII, 2, 6; 47, 12; IX, 33, 4; 67, 12; 97, 35; X, 32, 4; 95, 6) beweisen nichts für eine ursprüngliche Bedeutung für „Weibchen“ im allgemeinen, da *dhenāvah* eben immer nur als Apposition zu *gāvah*, niemals zu einem anderen Tiernamen steht, und der ganze Ausdruck heißt wie das awestische *gava daēnu* (instr. sg., unten S. 79) einfach „Kuh“. Pāpini aber lehrt an der angeführten Stelle lediglich, daß die im Sūtra aufgeführten Wörter als zweite Glieder mit einem Gattungsnamen des ersten Kompositionsgliedes zur Bezeichnung des Individuums verbunden werden. Man sagt

also *go-gr̥ṣti* „Rindfärse“ für eine Kuh, die erst einmal geworfen hat, und entsprechend *go-dhenu* für „Kuh“, „Milchkuh“, *go-vaśā* für eine nicht trächtige oder für eine unfruchtbare Kuh, *go-vehat* für eine Kuh, die zu verwerfen pflegt oder eine, die stierig ist, oder für eine belegte Kuh, *go-baṣkayaṇī* für eine Kuh, deren Kalb bereits groß ist. Auch aus dieser Stelle ist eine allgemeine Bedeutung „Weibchen“ für *dhénā* nicht zu gewinnen, und Bartholomae hat mit dem Hinweis auf diese Stellen wohl auch die Ableitung von *√ dhe* nicht stützen wollen.

Belege für die Bezeichnung anderer weiblicher Tiere als Rinder durch den Zusatz von *dhénā* fehlen in den vedischen Samhitā und Brāhmaṇa vollständig. Das PW. führt allerdings AV. III, 23, 4 an, den Begleittext zu einem Ritus, durch den die Geburt männlicher Kinder gesichert werden soll. Dabei wird die Frau mit dieser Strophe angeredet:

*yāni bhadráṇi bījāni*  
*ṛṣabhā janāyanti ca,*  
*tāś tvām putrām vindasva:*  
*sā prasūṛ dhénukā bhava!*

„Die leuchtenden<sup>1)</sup> Samen, welche die Stiere (nom. pl.) erzeugen, durch diese gewinne dir einen Sohn: werde du so zu einer werfenden Kuh!“

Daß hier ein rein bildlicher Ausdruck vorliegt, ergibt schon der Gegensatz zu dem gleichfalls bildlichen „Stiere“.

Ganz anders liegt der Fall im Awesta. In den Gāthā fehlt *daēnu*. Das Wort kommt nur an zwei Stellen des jüngeren Awestas vor, an denen es Apposition zu verschiedenen Tiernamen ist. Die Belegstellen sind V. VII, 42 und Āfrīngān III, 7–10.

V. VII, 42: *yaṭ paōiṛim nmānahe nmāno-paitim biṣazyāt nāirikam, kaṇwa daēnu arajo; viṣō viṣpaitim nāirikam biṣazyāt, gava daēnu arajo; zaṇtōuš zaṇtupaitim nāirikam biṣazyāt, aspa daēnu arajo; daiṣhēuš daiṣhupaitim nāirikam biṣazyāt, uštra daēnu arajo.* „Wenn er (der Arzt) eines Hauses Hausherrn Frau heilt, so wird er mit einer Eselin (wörtlich: einem Esel, einer Kuh) bezahlt; wenn er eines Dorfes Dorfherrn

<sup>1)</sup> *bhadrá*; der Same ist ja *téjas*, *sukrá*, awest. *ciṣra*.

Frau heilt, so wird er mit einer Kuh („einem Rinde, einer Kuh“) bezahlt; wenn er eines Gaues Gauherrn Frau heilt, so wird er mit einer Stute („einem Roß, einer Kuh“) bezahlt; wenn er eines Landes Landesherrn Frau heilt, so wird er mit einer Kamelstute („einem Kamel, einer Kuh“) bezahlt.“

Äfrīngān III, 7—10 werden erwähnt *hazārēm māēšanqm daēnunqm* „1000 Auen, Kühe“ = „1000 weibliche Schafe“, *hazārēm gavqm daēnunqm* „1000 Rinder, Kühe“ = 1000 Kühe“, *hazārēm aspanqm daēnunqm* „1000 Rosse, Kühe“ = „1000 Stuten“, und *hazārēm uštranqm daēnunqm* „1000 Kamele, Kühe“ = „tausend Kamelstuten“.

Wahrscheinlich ist *māēšanqm* zu lesen; denn das altindische *uśtrī* läßt auch awestisch *ustrī* als Femininum erwarten, und Bartholomae's Beleg für das angebliche fem. *uśtrā* gründet sich nur auf die beiden eben angeführten Stellen. Darum wird auch nicht *kaṣwā*, „Eselin“, sondern *kaṣwa* „Esel“ anzusetzen sein, da der einzige Beleg eben V. VII, 42 ist. Wären alle die in den beiden angeführten Stellen vorkommenden Tiernamen nicht Maskulina oder Kommunia, so hätte der Zusatz *daēnunqm* ja gar keinen Zweck.

Aus den eben angeführten Stellen aber darf man nun nicht etwa schließen, *daēnu* habe eine ältere Bedeutung „weibliches Tier“ im allgemeinen bewahrt, und die Beschränkung auf das weibliche Rind sei vedisch und indisch. Einmal müßte sich doch im Vedischen eine Spur dieser angeblich ursprünglicheren, allgemeineren Bedeutung nachweisen lassen, was nicht der Fall ist. Sodann aber erklärt sich die awestische Verwendung von *daēnu* aus der awestischen und nur awestischen Anschauung vom Rinde. Mit Recht sagt Bartholomae, Sp. 507, cf. unter <sup>5</sup>*gav*:- „Das Rind gilt als Repräsentant aller nützlichen (ahurischen) Tiere, daher <sup>5</sup>*gav*- auch in weiterem Sinn gebraucht wird.“ Die Belege sind zahlreich.

*ṣrāṣrāi gōuš paṇcō-hayayā* (so ist nach Ausweis des Metrums mit K 38. 37, J. 10 zu lesen) Yt. XIII, 10 heißt „zum Schutze des fünfartigen Rindes“, *ṣrāṣrēm airyanqm dahyunqm gōuš-ca paṇcō-hayahyāi* (so D; vgl. J10) Yt. XIX, 69 „den Schützer der arischen Völker und des fünfartigen Rindes“. Bartholomae verweist mit Recht auf die Stellen, welche

die 5 Arten des Rindes näher bezeichnen, Y. LXXI, 9 und Vīspared I, 1. In der ersten Stelle heißt es: *višpām-ca gām upāpām-ca upasmām-ca fraptərəjātqm-ca ravašcarātqm-ca carərər-hācas-ca yazamaide*: „und wir opfern dem gesamten Rinde, dem im Wasser lebenden und dem in der Erde lebenden (= dem in Höhlen lebenden?) und dem sich durch Flug bewegendem und dem in Freiheit gehenden (= dem Wild) und dem sich auf der Weide aufhaltenden (= den Haustieren).“ Dieselben Tiergattungen werden in der zweiten angeführten Stelle genannt.

Sind somit alle nützlichen Tiere einschließlich der Fische und Vögel nach der Ansicht des Awestas Rinder, so sind selbstverständlich ihre Weibchen Kühe, und der Zusatz von *daēnu* hinter dem Namen eines solchen Tieres bezeichnet ganz natürlich das Weibchen, da man dazu das Kommune *go*- nicht brauchen konnte.

Diese wundervolle Zoologie ist aber speziell awestisch, nicht indogermanisch, wie die übrigen indogermanischen Sprachen beweisen, auch noch nicht arisch, wie das Vedische beweist, das mit ihnen gegen das Awestische übereinstimmt.

Daraus ergibt sich, daß die Bedeutung „Weibchen“, die lediglich dem awestischen *daēnu* eignet, nicht ursprünglich sein kann, sondern aus der Sonderanschauung erst abgeleitet ist, die das Awesta vom Rinde hegt.

Auch das awestische *daēnu* also bietet keine Stütze für die Ableitung der uns beschäftigenden Wortgruppe aus *√dhe*.

Wir haben bereits gesehen, daß die Kuh in denjenigen Strophen, welche das Wunder preisen, daß sie gekochte Milch enthält, *usriyā* genannt wird. Dieses Wort gehört zu *√vas*, *ucchāti*, „leuchten“, bedeutet also als Adjektivum „leuchtend“, und wird als Beiwort der Kuh und des Stieres gebraucht. Als subst. m. bezeichnet es das Kalb, als subst. f. die Kuh und ihre Produkte, hat aber auch die Bedeutungen „Licht“, „Strahl“.

Man braucht nur die Materialien bei Graßmann, Sp. 269 f. zu überblicken, um sogleich zu sehen, daß *usri*

2) „m., Stier (von der roten Farbe benannt)“, 4) f. „die Kuh (von ihrer roten Farbe benannt)“ ebenso wie *usriya* adj. „rötlich, als Beiwort der Kuh“ Verlegenheitsübersetzungen sind, die nur dann zu Recht beständen, wenn sich nachweisen ließe, daß die vedischen Rinder alle oder in ihrer Mehrzahl rot gewesen wären.

Bei der Bedeutungsansetzung von *usrā*, *usriyā* ist wohl der etymologische Zusammenhang mit *Uśās* und der Übersetzung Morgenröte maßgebend gewesen. Aber die vedischen Menschen bewunderten und verehrten in *Uśās* vor allem die strahlende, leuchtende Göttin, wie ihre Beiwörter *citrā*, *vibhātī*, *rocāmānā*, *śukrā*, *śubhrā*, *bhadrā* erweisen, und auch die Beiwörter *arund* und *aruṣā* heißen ja eigentlich „feuerfarbig“ und werden der Sonne, dem Blitz, dem Feuer beigelegt. Wenn demnach auch gelegentlich *rōhiṇī* als Beiwort der Morgenröte erscheint (VIII, 101, 13) und an den beiden anderen Belegstellen, I, 62, 9 und VIII, 93, 13 *rōhiṇī*, wie der Zusammenhang zeigt, als Beiwort irdischer Kühe erscheint und diese als rot im Gegensatz zu den schwarzen und gescheckten bezeichnet, so ist das eben ein einzelner Fall, der nicht dazu ausreicht zu erklären, wie die Kühe im allgemeinen hätten als „die Roten“ bezeichnet werden können.

Die vedischen Kühe waren auch nicht anders gefärbt, als die unseren. Der *ṚV.* kennt schwarze (*kr̥ṣṇā*), weiße (*śvāitarī*), rote (*rōhiṇī* in der eben angeführten Stelle), rotbraune *babhrū* und gescheckte (*pṛ̥ṣni*, *pāruṣṇā*), und daß die letzteren wie bei uns in der Überzahl waren, geht daraus hervor, daß *pṛ̥ṣni* als Substantivum geradezu „Kuh“ bedeutet.

Wenn darum *usriya* als m. für „Stier“, als f. für „Kuh“ im allgemeinen gebraucht wird, so erklärt sich das aus der bekannten Tatsache, daß man die irdischen Rinder mit den himmlischen, den Sternen, gleichsetzte, welche der Herr des Feuerhimmels, der *bṛ̥has pāti* = *Indra*, aus dem Verließ befreite und über den Himmel verstreute (II, 24, 14; X, 68, 3; IV, 50, 5; VI, 73, 3; X, 67, 3—8 usw.). Diese Himmelskühe heißen darum X, 68, 3 auch die himmelslichtigen (*svār-*

*nāh*, *ṽ r*), VI, 72, 4, wie wir bereits gesehen haben, die leuchtenden.

Nach allem dem dürfen wir annehmen, daß *dhenū* ein Synonymon von *usriyā* ist. *dhe-nū* ist wie die begriffsverwandten Wörter *bhā-nū*, *tap-nū* gebildet, bedeutet „die Leuchtende“, „die Glühende“ und gehört weder zu *ṽ dhe* (*dhā*) „saugen“, noch zu *ṽ dhi*, *dhinoti* „sättigen“, „erfreuen“ (Geldner, VSt. III, 36, 38; Oldenberg, Vedaforschung 95), sondern zu *ṽ dhī*, awest. *dī* „leuchten“.

Daß die Dichter des *ṚV.* noch sehr wohl wußten, daß *dhenū* „die Leuchtende“, „die Strahlende“ bedeutet, ergibt sich mit Sicherheit aus den Bedeutungen von *gó*. Denn *gó* bedeutet nicht nur das Rind und seine Produkte, sondern auch „Stern“, „Lichtstrahl“; *étagva*, wörtlich „glänzende Kühe habend“, hat die Bedeutung „glänzende Strahlen habend“, „glänzend“, wie Bloomfield, *AJPh.* XVII, 427 gezeigt hat.

Die Bedeutung „Stern“ beruht auf Naturanschauung und Naturdeutung. Aus ihr hätte aber die Bedeutung „Strahl“ nicht abgeleitet werden können, da die Sterne als Quellen des Lichtes natürlich hinter Sonne und Mond zurücktreten. Für denjenigen aber, welcher noch wußte, das *dhenū* und *usriyā* „die Strahlende“, „die Leuchtende“ hieß, lag es nahe, das beiden synonyme *gó* allgemein für „Lichtstrahl“ zu gebrauchen, zumal *usriyā* in demselben Sinne verwendet wird.

Wir untersuchen nunmehr, ob sich im Veda die Grundbedeutung von *dhénā* noch nachweisen läßt und auf welche von den oben als theoretisch denkbar bezeichneten Fälle das Wort angewendet wird.

#### 1. *dhénā*, sing. und pl.

Wir beginnen mit einer der drei von Oldenberg unerklärten Stellen, mit *Taitt.-Br.* III, 6, 5, 1. Diese Stelle enthält prosaische, beim Tieropfer verwendete Sprüche und lautet: *ājaid agnīh. āsanad vājam nt. devō devēbhyo havyāvāt, prāñjobhir hinvānāh, dhénābhiḥ kálpamānāh, yajñasyāyuh pratirān.*



„Gesiegt hat Agnī (= das Opferfeuer). Er hat (uns) Beute von oben gebracht (wörtlich: heraberrungen). Der *devā* („Leuchtende“) hat den *devā* („Leuchtenden“) die Opfergaben zugeführt, sie durch die Strahlen vorwärts treibend (oder: fahrend), sie durch die Flammen bereitend, des Opfers Lebensdauer verlängernd.“

Die soeben im Druck hervorgehobenen Worte entsprechen inhaltlich denjenigen Strophen der *Āprī*-Lieder, in denen Agnī aufgefordert wird, den *devā* die geschlachteten Opfertiere dadurch genießbar zu machen, daß er sie in Feuer verwandelt<sup>1)</sup>.

In den *Āprī*-Liedern wird für diese zubereitende Tätigkeit Agnīs das Wort „verbrennen“ (*dah*) ebenso wenig verwendet, wie in dem eben angeführten Opferspruch. Dem *kālpamānaḥ* des letzteren entsprechen in den *Āprī*-Liedern die Ausdrücke *suśūdati*, *siśvadati*, *sūdayāti*, *svādāti* ... *krṇāvad*. Das *dhénābhiḥ* des Opferspruches muß darum dieselbe Bedeutung haben, wie *dhībhiḥ*, RV. II, 3, 10 (unten S. 166) und also wie dieses „Flammen“ bedeuten; vgl. Idg. F. XLI, 202.

Hier wird *dhénā* also für die Flammen des Opferfeuers verwendet, wie in

RV. I, 141, 1:

*bāl itthā tād vāpuṣe dhāyī darsatām,  
devāsya bhārgaḥ, sāhaso yāto jāni,  
yād im ūpa hvārate, sādhatē matir:  
ṛtāsya dhénā anayanta sasrūtāḥ.*

„Wahrlich, dann besonders ward dem Schönen (Agnī) Sehenswürdigkeit verliehen, des *devā* Himmelslicht (*bhārgaḥ*, vgl. oben S. 13 ff.), (das) der Kraft, aus der er entstanden ist, wenn zu ihm sich wiudet, zu ihm geraden Weges geht das Denken (*matir*, s. v. wie „Lied“; Idg. F. XLI, 204): des *Ṛtā* (Lichtes = Opfers) Flammen haben die mit Opfergüssen Verbundenen (Lieder) geführt.“

Die Lieder vermöchten allein Agnī nicht zu finden, sie irren darum umher. Aber wenn sie sich mit den Opfer-

<sup>1)</sup> S. die in den *Āprī*-Liedern entsprechenden Strophen in m. 3, unten S. 164 ff., und die Erklärung von *yaj*, oben S. 19.

flammen verbinden, so werden sie von diesen zu dem *devā* geführt.

I, 55, 4:

*sā id vāne namasyūbhir vacasyate,  
cāru jāneṣu prabruvānā indriyām.  
vṛṣā chāndur bhavati, haryatō vṛṣā,  
ksémeṇa dhénāṃ maghāvā yād invati.*

„Er (Indra) ist es, der im Walde infolge der (Opfer der) Verehrungseifrigen seine Stimme hören läßt, unter den Menschen das liebe Wesen (die liebe Macht) Indras verkündend. Der Stier wird leuchtend, begehrenswert der Stier, wenn er, der Gabenreiche, im Frieden das Himmelsfeuer aussendet.“

Indra, der Himmelsgott, bei seiner Wirksamkeit im Gewitter. Das Himmelsfeuer in Gestalt der Blitze. „Im Frieden“ = „friedlich“, ohne seine Anhänger durch Blitzschlag zu schädigen.

III, 1, 9:

*pitās cid ūdhar janīṣā viveda;  
vy āsya dhārā asṛjad, vi dhénāḥ.  
gūhā cārantam sākhībhiḥ sivebhir  
divo yahoṣbhir nā gūhā babhūva.*

„Des Vaters Euter hat er (Agnī) durch seine Geburt gefunden; entsendet hat er dessen Regengüsse, dessen Himmelsfeuer (Blitze). Den im Verborgenen Schreitenden mit seinen freundlichen (oder: heilbringenden) Gefährten<sup>1)</sup> — vor des Liehthimmels jungen Frauen war er nicht im Verborgenen (hielt er sich nicht verborgen).“

Agnī im Gewitter; des Vaters Euter = den Behälter der Regengüsse im „Vater Himmel“ (*dyauṣ pitā*). Neben den Regengüssen die Blitzflammen (*dhénāḥ*). Agnī selbst weilt über dem Himmelsgewölbe — vedisch gesprochen: auf dem Himmelsgebirge — bei den Götterfrauen und ist deshalb auf der Erde nicht sichtbar.

<sup>1)</sup> Anakoluth.

VII, 21, 3:

*tvám, indra, srávitavā apás kah,  
páristhitā áhinā, sūra, pūrvā.  
tvát vāvakre rathyò ná dhénā:  
réjante vísvā kṛtrīmāṇi bhāṣā.*

„Du, Indra, hast die Gewässer zum Fließen gebracht, die von der Schlange umgebenen, Leuchtender (s. oben S. 15), die vielen. Von dir herab eilten (oder von *vac*: dröhnten?) wie Wagenkämpfer die Himmelsfeuer: alles, was geschaffen ist, bebt vor Furcht.“

Himmelsfeuer = Blitze. Daß hier vom Gewitter die Rede ist, ist selbstverständlich, ebenso, daß unter den *dhénāḥ* nicht der Regen oder die Flüsse verstanden werden können; denn vor diesen bebt doch die Schöpfung nicht.

III, 34, 3:

*indro vṛtrám avṛṇoc chárđhanātiḥ;  
prá māyīnām aminād vārpanātiḥ;  
áhan vyāmsam, nsádhag vāneṣv;  
āvīr dhénā akr̥ṇod rāmyāñām.*

„Indra hüllte den Umhüller (= Vṛtrá, der als das noch unerschlagene Himmelsgewölbe das Himmelslicht und den Regen umschloß) ein, der Führer der Scharen (der Marút, der Götter des Gewittersturms); er vereitelte die Listen der Listenreichen, der Führer der Lichtgestalten; er tötete Vámsa („den Breitschultrigen“, Name eines Dämons?), er, der in den Wäldern brennt nach seinem Belieben; er ließ die Himmelslichter der Nächte erscheinen.“

Die Lichter der Nächte sind natürlich die Gestirne. Man vergleiche die bisherigen Übersetzungen des vierten Verses; nach Oldenberg, Vedaforſchung S. 97, wäre zu übersetzen „die Milchströme der Nächte“. Weder an dieser Stelle noch Rgveda Band I, S. 246 verrät er, was darunter zu verstehen wäre. Graßmann übersetzt „und machte sichtbar dunkler Nächte Kühe“, dem Sinne nach ziemlich richtig (nur der Mond wäre dabei ausgeschlossen, was unwahrscheinlich ist), aber dem Wortlaut nach falsch, da *dhénā* nicht = *dhénú* ist. Ludwig: „erkenn-

bar machte er die Stimmen aus der Nächte Dunkel.“ Beide gehen auf Sāyaṇa und die alberne, von ihm aus dem „Taittiriyaka“ zitierte Geschichte zurück. Geldner, Der Rigveda, Band I, S. 337: „er enthüllte die Milchbrüste(?) der Nächte.“

VII, 94, 4:

*indre agnā námo br̥hát,  
suvṛktīm erayāmahe,  
dhiyā dhénā, avasyávaḥ.*

„Zu Indra, zu Agnī senden wir leuchtende Verehrung, schönes Licht (schöne Glut = ein schönes Lied), durch die Flamme (des Opferfeuers) die Himmelslichter (die Liedstrophen), indem wir Hilfe begehren.“

Hier sind die Ausdrücke für „Licht“ gehäuft. *námo br̥hát*, *suvṛkti* (= *su* + *ṛkti*) und *dhénāḥ* = *ḥcaḥ* sind Synonyma. Zu der gegebenen Übersetzung von *dhiyā* vgl. I, 141, 1 (oben S. 33). Es kann aber zugleich auch die Flamme des *bráhmaṇ* gemeint sein, welche das Denken und Dichten verursacht (Idg. F. XLI, 202.).

X, 104, 10:

*vīréṇyaḥ krátur indrah, sūastis,  
utāpi dhénā puruhūtām itte.  
ārdayaḍ vṛtrám, akr̥ṇod ulokám,  
sasāhé sakráḥ pñtanā abhiṣṭhíḥ.*

„Männliche Kraft (ist) Indra, der Hochgelobte, und darum fleht das Himmelslicht auch den Vielgerufenen an. Verbrannt hat er den Vṛtrá, geschaffen hat er das weite Licht, überwältigt hat der Starke die Feindesheere, der Helfer.“

*uloká* hat hier wie an anderen Stellen offenbar noch die Grundbedeutung „weites Licht“, da der Himmelsgott ja durch Vṛtrás Tötung nicht nur die Himmelsgewässer, sondern auch das Himmelslicht befreite und die bis dahin finstere Menschenwelt dadurch erleuchtete. — Daß *dhénā* hier wieder im Sinne des vedischen Liedes steht, ergibt sich aus *itte*.

IV, 19, 2:

*dvāsrjanta jīvrayo ná devā;  
bhūvaḥ samrāḥ, indra, satyāyonih;  
āhami āhiṃ pariśāyānam āraṇaḥ;  
prā vartanīr arado viśvādhenāḥ.*

„Beiseitegesetzt wie Greise wurden die *devā*; du wardst Allherrscher, *Indra*, dessen Ursprung die Wahrheit ist. Getötet hast du die Schlange, welche die Flut (= den Himmelssee) umlagerte; Geleise (oder: Bahnen) hast du geritzt, welche alle Himmelsfeuer enthalten.“

IV, 19, 6:

*tvām mahīm avānim viśvādhenām,  
turvītaye vayyāya, kṣādrantīm  
āramayo nāmasyaśjad āraṇaḥ;  
sutarāṇām akr̥ṇor, indra, śindhūn.*

„Du hast den großen Strom, den alle Himmelsfeuer enthaltenden, für *Turvīti*, für *Vayīa*, den fließenden, zum Stehen gebracht infolge der Verehrung (die sie dir zollten), die sich regende Flut; gut überschreitbar hast du, *Indra*, den Fluß gemacht.“

Da das Wasser der Ströme und anderen Gewässer aus dem Lichthimmel stammt, so ist es mit Himmelslicht (*brāhman*, *x<sup>o</sup>arənah*) durchsetzt. *viśvādhenā* könnte auch „das Himmelsfeuer aller enthaltend“ bedeuten, da es durch das Wasser in Mensch, Tier und Pflanze gelangt.

I, 2, 3:

*vāyo, tāva prapṛñcati  
dhénā jigāti dāsūṣe,  
urūcī, sōmapītaye.*

„Sturm! (Den Raum) erfüllend geht dein Himmelsfeuer zu dem, der gespendet hat, sich weit ausbreitend, zum Soma-trinken.“

*dhénā* = *brāhman*, im Sinne von Blitz; s. *ṚV. VII, 56, 16*, oben S. 31 u. S. 44.

V, 62, 2:

*tāt sū vām mītrāvaruṇā, mahitvām:  
īrmā tasthūṣīr āhabhir duduhre.  
viśvāḥ pinvathāḥ svāsarasya dhénā;  
ānu vām ēkaḥ pavir ā vavarta.*

„Das, wahrlich, ist euer beider Größe, *Mitrā* und *Várūna*: die in der Ferne stehenden Kühe (= Sterne) wurden im Laufe der Tage gemolken. Alle Himmelsfeuer des Stalls (oder: der Hürde?) laßt ihr beide reichlich fließen (wörtlich: schwellen); die eine Radfelge ist euch nach herbeigerollt.“

*dhénā* = (ungeläutertes) Himmelsfeuer = Regen = Milch; s. oben S. 68 u. 72 ff. Der 4. Vers ist absichtlich mystisch gehalten. Es ist nicht vom Streitwagen, sondern nur von der Felge, und zwar nur von einer, die Rede, und diese Felge folgt den beiden *devā* nach. So wird auch *pavi* mystisch aufzufassen sein und zu *pū* „flammen“ gehören. Der „Entflammer“ wird das beim Gewitter zur Erde kommende Himmelsfeuer, also der Blitz sein. Dieser zuckt jedesmal als ein Strahl hernieder, während die Radfelgen am Wagen paarweise vorhanden sind.

IV, 58, 6:

*samyák sravanti sarīto ná dhénā,  
antār hṛdā, mánasā pūyāmānāḥ.  
etē arṣanty ūrmāyo ghṛtāsya,  
mṛgā iva kṣīpaṇór īsamānāḥ.*

„Zusammen strömen wie Flüsse die Himmelsfeuer, indem sie im Innern durch das Herz, durch das *mánas* (Denken) in Feuer gewandelt werden. Hier eilen sie dahin, die Wogen der Schmelzbutte, wie das Wild, wenn es vor dem Schützen (oder: dem Geschoß?) enteilt.“

*dhénā*, das ungeläuterte Himmelsfeuer in Form der Buttergüsse, die mit den Milchgüssen als gleichwertig und wesensgleich betrachtet werden. Vgl. oben S. 67 nebst Fußn. 2.

VIII, 32, 22:

*ikī tisráḥ parāvāta,  
ikī pāṇca jānām āti,  
dhénā, indrāvacaḥkaśat.*

„Geh in die drei Fernen, geh über die fünf Völker hinaus, die Himmelsfeuer, *Indra*, von oben hell beleuchtend.“

Wenn *Indra*, das verkörperte Himmelslicht, das bei den Menschen befindliche Himmelsfeuer von oben her beleuchtet, so verstärkt er es natürlich dadurch. Daß unter diesem „Himmelslicht“ hier die Sōmatränke zu verstehen

sind, ergibt sich aus X, 43, 6. Ob man *avacākaśat* mit „bestrahlend“ oder „betrachtend“ übersetzt, ist für den Sinn gleichgültig, da das Sehen ja Lichtausstrahlung aus dem Auge ist; vgl. oben S. 32 ff.

X, 43, 6:

*viśamviśaṃ maghāvā páry asāyata,  
jānānām dhénā avacākaśad vīśā.  
yāsyaśha śakrāḥ sávanesu ráṇyati,  
sá tivrāḥ sómāḥ sahate pṛtanyatāḥ.*

„Um jeden (vedischen) Volksstamm herum hat sich der Gabenreiche gelagert, auf die Himmelsfeuer der Menschen hell herabstrahlend, der Stier. An wessen (Sóma-)Presungen der Starke Gefallen findet, der überwältigt durch die starken (oder: heißen?) Sómatränke die (feindlichen) Krieger.“

Índra ist hier deutlich der schützend umgebende Himmel, das *bráhman*. Die „Himmelsfeuer“ sind hier, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, die Sómatränke.

X, 104, 3:

*prógrām pūṭīm vīṣṇa iyarmi satyām,  
prayaś, sūtásya, haryaśva, túbhyam.  
índra, dhénābhir ihā mādayasva,  
dhābhir víśvābhiḥ śácya grṇānāḥ.*

„Zú sende ich den kräftigen Trank dem Stiere, den wahren, des Gepreßten, damit er zu dir gehe, Herr der Falben. Índra, an den Himmelsfeuern berausche dich hier, indem du durch alle Flammen (= Lieder) mit Macht gepriesen wirst.“

„Himmelsfeuer“ = Sómatränke. Der Sómatrank wird Índra als der „wahre“ angepriesen, im Gegensatz zu dem der awestischen Stämme, deren *rtā* ja auch nicht „das wahre“ ist.

## 2. dhéne, dual.

I, 101, 10:

*mādāyasva hāribhir yé ta, índra;  
vī śyasva śīpre, vī sṛjasva dhéne!  
ā tvā, suśīpra, hārayo vahanu;  
uśān havyāni prāti no juśasva!*

„Berausche dich samt deinen Falben, Índra; öffne deine Lippen, gieße dir beide Himmelsfeuer ein! Herbei, Schönlippiger, sollen dich die Falben fahren; willig laß dir unsere Opfergabe gefallen!“

*dhéne* = Sóma und Milch; s. oben S. 66 ff.

V, 30, 9:

*striyo hí dāsā áyudhāni cakré;  
kim mā karan? abalā asya sénāḥ.  
antár hy ákhyad ubhé asya dhéne;  
áthōpa praid yudhāye dāsyaum índraḥ.*

„Weiber hat der Dāsá zu seinen Waffen gemacht; was könnten sie mir tun? Kraftlos sind seine Heere (oder: Geschosse).“ Denn er erkannte seine beiden Himmelsfeuer in seinem (des Dāsá) Innern. Darauf ging Índra vor, um den Dásyu zu bekämpfen.“

Auch hier sind die beiden „Himmelsfeuer“ im Innern des Dāsá (Dásyu) Sóma und Milch, die dieser getrunken hat, um sich *bráhman* oder *avarānah* zu verschaffen. Índra aber, der Allwissende, erkannte sie in ihm, und darum waren sie in seiner Gewalt und ihm unschädlich. Diese Anschauung beruht auf einem wohl schon indogermanischen Glauben, der noch heute in Indien lebendig ist. Vgl. Crooke, *The Popular Religion and Folk-Lore of Northern India*. New ed., Westminster 1896, vol. II, S. 4 ff. Indische Erzähler VII, S. 120 Fußnote. Wer eines Gottes Namen kennt, der beherrscht ihn. Darum sagt der Sänger von R.V. X, 45, 2 zu Agní: „Wir kennen deine drei, dreifach verteilten (Erscheinungsformen); wir kennen deine Stätten, die an viele Orte verteilt sind; wir kennen deinen höchsten Namen, der geheim ist; wir kennen den Brunnen, von dem her du gekommen bist.“ Damit deutet er an, daß er Agní in seiner Gewalt hat. Von Índra heißt es X, 54, 4: „Vier sind deine Herrschernamen; die unbetrügbaren des Büffelstiers. Du nur kennst sie alle, durch die du, Gabenreicher, deine Taten getan hast.“ Würden andere sie kennen, so wäre Índra nicht unbesiegbar. X, 55, 1 f. sagt der Dichter zu Índra: „In weiter Ferne ist

jener dein geheimer Name, wenn die beiden erschreckten Welthälften dich anrufen, damit du ihnen Lebenskraft spendest.... Groß ist dieser Geheimname, vielbegehrt, durch den du das Gewordene erzeugt hast und das, was noch entstehen soll.“ Vielbegehrt ist der Name, weil man durch seine Kenntnis Indra beherrschen würde. Der Gandharva hat X, 123, 4 gegen die *vipra*, die nur die Erscheinungsformen (*rūpā*) kannten, dadurch Erfolg, daß er ihre „unsterblichen Namen“ erkundet. Auch nach awestischer Anschauung ist das Siegreichste der Name: vgl. Yt. I, 3f. Ahura Mazdāh heißt darum Yt. I, 13 *Naṃo-xšaθra*, *Naṃo-xšaθryotama* „der durch seinen Namen Herrschende, der durch seinen Namen Herrschendste“. Die Namen der Aməša Spənta und der Haurvatāt sind so gewaltig, daß ihre bloße Anrufung vor allen *daēva* schützt (Yt. IV, 2). Man stellt somit den angerufenen Gott als Schützer in seinen Dienst. Deshalb werden zu solchem Zwecke Namenlisten gegeben (Namen Ahura Mazdāhs Yt. I, 7ff., Vayus Yt. XV, 43ff.). Yt. IV, 6f. heißt es: „Zieht er eine Dreifurche<sup>1)</sup>, so verkünde ich dem der Wahrheit anhängenden Mann —, zieht er eine Sechsfurche, so verkünde ich dem der Wahrheit anhängenden Mann —, zieht er eine Neunfurche, so verkünde ich dem der Wahrheit anhängenden Mann die Namen dieser Anhänger der Druj. Dann schlägt er gegen den, der sich mit Leichen zu tun macht (?), tötet das *ciθrya* des Karapan.“ Die Feinde sind hier also Anhänger einer anderen Weltanschauung, die ihre Leichen verbrennen oder begraben. *ciθrya* aber ist in diesem sprachlich elenden Stück sicher = *ciθra*, und dies ist ein Synonymon von *daēnā* und *xvarənah*. Da der Karapan der daēvische Priester ist, so ist der Sinn der Verheißung der, daß, wer dieses Ritual befolgt, dadurch den Namen des vedischen Priesters erfährt und dessen *brāhman* vernichtet, so daß sein Opfer wirkungslos wird und der Sieg der eigenen Partei zufällt.

<sup>1)</sup> Es handelt sich um ein besonderes Ritual zum Schutze gegen Feinde.

## VII, 24, 2:

*grbhātāṃ te māna, indra, dvibārkhā;*  
*sutāḥ sōmah, pāriṣiktā mādhanī;*  
*visr̥stadhenā bharate suvr̥ktir;*  
*iyām indram jōhuvatī manīṣā.*

„Erfast (ergriffen) ist dein *mānas*, Indra, welches zweifaches (doppeltes) Himmelslicht besitzt; gepreßt ist der *Sōma*, ausgegossen (oder: gemischt) sind die Metetränke; das schöne Licht (= Mischtrank aus *Sōma* und Milch), in das die beiden Himmelsfeuer (*Sōma* und Milch) gegossen worden, wird gebracht; dieses Denken (= Lied; Idg. F. XLI, 204) ruft den Indra laut herbei.“

Ob ich hier den Sinn von *suvr̥ktī* richtig wiedergegeben habe, ist mir zweifelhaft. Es könnte hier nicht = *su-r̥kti* „schönes Licht“ (*√ r̥c*), sondern *su-vr̥ktī* (*√ vr̥j*) vorliegen, so daß die Bedeutung „schöne Hülle“ wäre. Das könnte sich auf das *barhīs* beziehen, das aus ausgestopften Kuhhäuten bestand. Dann wäre zu übersetzen: „Das schöne *barhīs* (Speisepolster) wird gebracht, bei dem das Himmelslicht ausgegossen (eingeschenkt) ist.“ Unter *dhéne* sind, wie der Zusammenhang ergibt, *Sōma* und Milch zu verstehen.

*dvibārhas.*

In der eben besprochenen Strophe wird Indras *mānas dvibārhas* genannt. Das kann nur bedeuten: „Doppeltes *brāhman* besitzend“, und dieselbe Strophe gibt uns darüber Aufschluß, wie das zu verstehen ist. Wir erinnern uns, daß die beiden Tränke, *dhéne*, in das *mānas* eingehen und darinnen zu reinem *brāhman* durchgeläutert werden. Das doppelte *brāhman*, das auf diese Weise entsteht, geht natürlich auf die Läuterung der *dhéne* zurück und verleiht dem, der es in seinem Herzen trägt, doppelte Macht, Weisheit und Kraft. Meist werden *devā* (Agni, Rudrá, Indra, Uśás), an einer Stelle aber auch die *Návagva* als Besitzer des doppelten *brāhman* genannt. Aber auch der gepreßte (mit Milch gemischte) *Sōma* und ein Vedalied (VIII, 8, 6) heißen je einmal, und der Reichtum dreimal *dvibārhas*. Über die Feuernatur des Reichtums s. unten S. 117 ff.

Das

Ergebnis

der bisherigen Untersuchung ist dies:

*dhēnā* gehört zu  $\sqrt{dh}$  und ist Synonymon des Substantivums *dhī* „Feuer“, „Flamme“, „Licht“, „Glut“. Es wird zur Bezeichnung des Opferfeuers, meist aber zu der des Himmelsfeuers, d. h. des kosmischen wie des individuellen *brāhman*, in seiner geläuterten wie in seiner ungeläuterten Form gebraucht.

Folgende Übersicht zeigt die einzelnen Fälle:

I. *dhēnāh*, plur., „Flammen (des Opferfeuers)“.

R.V. I, 141, 1. Taitt.-Br. III, 6, 5, 1.

II. *dhēnā*, sg. und plur. „Himmelsfeuer“, „Himmelslicht“.

A. Reines

a) im Makrokosmos als

1. Blitz I, 2, 3<sup>1)</sup>; I, 55, 4; III, 1, 9; VII, 21, 3;

2. Sternenlicht III, 34, 3;

b) im Mikrokosmos als

1. *brāhman* des Sturmgotts I, 2, 3<sup>1)</sup>;

2. Ausstrahlung des *brāhman* = vedisches Lied<sup>2)</sup>; VII, 94, 4; X, 104, 10.

B. Ungeläutertes (in Flüssigkeiten latentes)

1. Gewässer IV, 19, 2, 6;

2. Milch (der Himmelskühe = Regen) V, 62, 2 und Schmelzbutter IV, 58, 6.

3. Soma VIII, 32, 22; X, 43, 6; 104, 3.

III. *dhēne*, dual.

= II, B, 2 + 3 „Soma und Milch“ I, 101, 10; V, 30, 9.

Dazu wohl *visr̥ṣṭadhena* VII, 24, 2.

Verschiedene Bedeutungen liegen natürlich hier nur für uns vor, die wir eine von der vedischen völlig verschiedene, durch die Naturwissenschaften bedingte Weltanschauung besitzen. Für die vedischen Dichter dagegen und für ihre Hörer liegt nur die eine Bedeutung „Himmelslicht“ vor; denn auch das Opferfeuer stammt ja aus dem Feuerhimmel, und bei allen den in vorstehender Liste angeführten Naturkräften und Naturerscheinungen

<sup>1)</sup> Dieses *brāhman* des Sturmgotts, der als Personifikation zum Mikrokosmos gerechnet ist, ist zugleich der Blitz des Makrokosmos. Vgl. S. 44, Anm. Man sieht, wie für das vedische Denken Makro- und Mikrokosmos in einander überfließen.

<sup>2)</sup> Wie die übrigen Synonyma von *brāhman*: s. Idg. F. XLI, 202 ff. Ebenso *jyōtis* „Lied“ X, 67, 10.

sind nur die Erscheinungsformen (*rūpā*) verschieden, während ihr aller innerstes Wesen völlig identisch ist.

Wir betrachten nun

## II. das awestische *daēnā*.

Das Altiranische Wörterbuch unterscheidet zwei Wörter *daēnā* und setzt für sie folgende Bedeutungen an:

1. *daēnā* „Religion“, in der Mehrzahl der Stellen von der *ahurischen* Religion gebraucht und durch den Zusatz *māzdayasvi* näher bestimmt. In der letzten Bedeutung auch als Gottheit personifiziert, der der 24. Monatstag heilig ist.

2. *daēnā* „inneres Wesen, geistiges Ich, Individualität“.

Zu der angeblichen Bedeutung von <sup>1)</sup>*daēnā* ist zu bemerken, daß, strenggenommen, ein Begriff wie „Religion“ allenfalls in den spätesten Teilen des Awestas möglich wäre, nicht aber in den älteren Teilen und besonders in den Gāθā. Denn der Begriff „Religion“ kann erst dann entstehen, wenn die Kirchenlehre oder die Lehre eines Religionsstifters zur Wissenschaft in einen Gegensatz tritt. Das ist weder im Awesta noch im Veda der Fall. In den awestischen wie in den vedischen Texten verkörpert sich die damalige Wissenschaft selbst. Sie enthalten die Anschauungen der damaligen Arier (ganzer Stämme, hie und da auch einzelner Personen) vom Makro- wie vom Mikrokosmos, und diese Anschauungen sind durch Naturbeobachtung, durch Nachdenken über die Ergebnisse dieser Beobachtung und durch Deutung der so gewonnenen Ergebnisse, also auf wissenschaftlichem Wege gewonnen. Strenggenommen handelt es sich im Veda wie im Awesta also nicht um Religionen, sondern um Weltanschauungen, und der Kult zieht aus diesen Weltanschauungen nur die Folgerungen für das praktische Leben.

Weltanschauungen sind es, die miteinander streiten, wenn Zaratustra auf Grund des „leuchtenden Denkens“<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Die Iranisten erklären *vohu manah-* mit „der gute Sinn“. Hier sind beide Wörter falsch übersetzt. Was *manah* = vedisch *mānas* ist, könnte man doch aus den zahlreichen Belegstellen im Veda und im Awesta, nachdem man diese Texte nun so lange und eingehend studiert hat, endlich wissen. Über *vāsu* und *vohu* s. unten S. 115 ff.



die *devá*, die vor seinem Auftreten allgemein als die dem Menschen wohlthätigen Verkörperungen des Lichtes und des Feuers galten, bekämpft und sie gerade zu Verkörperungen der Finsternis macht. Weltanschauung ist es, wenn die vedischen Stämme zu diesen *devá* halten, um mit ihnen in persönlichen Verkehr zu treten, sie zu Bundesgenossen bei ihren Raubzügen zu gewinnen suchen, nach ihrem Tode in ihre Welt aufgenommen zu werden wünschen und zu diesem Zwecke die Opfergaben und die Leichen durch Agní in Feuer verwandeln lassen; Weltanschauung ist es, wenn die Magier dies nicht tun, weil das Feuer durch die Berührung mit der Materie verunreinigt werden würde.

Zaraθuštras Reform ist, wie er uns das selbst sagt, auf Grund des „leuchtenden Denkens“ entstanden. Mit den vedischen Stämmen teilt er die Ansicht vom Empyraeum und von dem im Herzen brennenden Feuer. Da dieses aber nach derselben Anschauung das Denken ausstrahlt, so zieht er daraus die logischen Folgerungen. Ist schon das im Menschen brennende Himmelsfeuer Denken, so muß dies im höchsten Grade bei dem die Welt umgebenden kosmischen Feuer der Fall sein. Auch nach devischer Ansicht sind dessen Personifikationen, Índra, Břhaspáti usw., Verkörperungen der Weisheit oder des Verstandes. Ist dies aber der Fall, so können die wahren Mächte des Lichtes unmöglich tun, was die Menschen und die ihnen wohlthätigen Tiere quält. Wer die Raubzüge (*aēšma* = *gávišti*) billigt und durch seine Hilfe unterstützt, wer das Darbringen hingeschlachteter Rindermassen billigt und zur Bedingung für seine Hilfe macht, wer die Trunksucht fördert und sich an den bei den Opfern üblichen wüsten Gelagen beteiligt, der kann unmöglich eine Verkörperung des die Weisheit verkörpernden Lichtes sein. Folglich sind die *devá* Verkörperungen der Finsternis und die schlimmsten Feinde der Menschen. Dieser Gedankengang führt ihn dazu, die *devá* für Mächte der Finsternis zu erklären, anzunehmen, daß nur eine rein geistige Potenz das Weltall regiere, die er Mazdāh „Verstand“, „Weisheit“ nennt und die nach seiner Anschauung durch die Wahrheit (*arata*, persisch *arta*), durch das leuchtende Denken (*vohu manah*), durch gute Herr-

schaft und durch Beförderung der Seßhaftigkeit und der Viehzucht wirkt, diejenigen Menschen aber, die nach seinem Sinne leben, dereinst in seinen Feuerhimmel aufnehmen wird.

Was den vedischen Stämmen *ṛtá* „Wahrheit“ (eigentlich = „Licht“) und *druh* „Lüge“ ist, ist Zaraθuštra und seinen Anhängern umgekehrt *druj* und *arata*.

Also „Weltanschauung“, meinetwegen Philosophie ist Zaraθuštras Lehre, aber alles andere als „Religion“.

Ebensowenig ursprünglich kann die von Bartholomae für sein <sup>2</sup>*daēnā* angesetzte Bedeutung „inneres Wesen, geistiges Ich, Individualität“ sein. Bartholomae fügt diesen Ansätzen die Bemerkung hinzu: „öfters kaum übertragbar“. Darin liegt schon das Eingeständnis, daß es ihm nicht gelungen ist, die wirkliche Bedeutung des Wortes zu ermitteln. Nach der weiteren Erklärung auf Sp. 666 wäre *daēnā* „ein theologisch-philosophischer Begriff, die Gesamtheit der seelischen und religiösen Eigenschaften eines Menschen, seine seelische und religiöse Individualität“.

Träfe diese Erklärung das Richtige, so müßte sich dieser Sinn des Wortes *daēnā* aus den Gāθā klar ergeben. Denn es ist doch selbstverständlich, daß Zaraθuštra, hätte er sich einen solchen Begriff zurechtgemacht und für ihn ein so merkwürdiges Wort gewählt, ohne dessen Erklärung seinen Hörern hätte unverständlich bleiben müssen. Mit unerklärten Rätselworten hantiert niemand, der bei der großen Menge um Anhänger wirbt, am allerwenigsten ein so klar und logisch schlicht denkender Kopf wie Zaraθuštra, der mit seinen kosmologischen, physiologischen und eschatologischen Lehren überall an die arischen Anschauungen anknüpft und den die moderne Gelehrsamkeit ebenso gut verstehen würde, wie es Zaraθuštras Hörer taten, wenn ihr diese arischen Anschauungen bekannt wären.

So wird also *daēnā* nicht ein theologisch-philosophisches Kunstwort, sondern ein Wort sein, das den Ariern, zu denen Zaraθuštra sprach, vollkommen verständlich war. Wollen wir seiner Bedeutung auf die Spur kommen, so dürfen wir natürlich nicht in den Fehler verfallen, mit

Bartholomae von vornherein für das iranische Wort den rein lautlichen Zusammenfall zweier verschiedener Wörter anzunehmen und dürfen das iranische *daēnā* auch nicht von dem ihm lautlich völlig entsprechenden vedischen *dhénā* trennen. Wir müssen gerade im Gegenteil versuchen, eine Bedeutung zu finden, die als Grundbedeutung allen Bedeutungen gerecht wird, die dem iranischen wie dem vedischen Worte zukommen.

Hat sich uns nun bereits ergeben, daß *dhénā* „Licht“, „Feuer“ bedeutet und zur *√ dhī* gehört, so müssen wir für *daēnā* dieselbe Grundbedeutung voraussetzen, und die Verbalwurzel *dā* (Bartholomae <sup>2</sup>*dā*[y]), bei der Bartholomae freilich die Grundbedeutung auch nicht erkannt hat (s. S. 33), führt uns darauf, daß *daēnā* insbesondere für das das Denken verursachende Herzensfeuer verwendet wird. Wir werden in *daēnā* also zunächst ein Synonymon von vedisch *bráhman* vermuten dürfen.

Die Beobachtung hatte die Arier gelehrt, daß das *bráhman*, dessen Ausstrahlungen man die Tätigkeit der Sinnesorgane zuschrieb, beim Tode den Leib verlasse. Wäre also *daēnā* mit dem *bráhman* identisch, so wäre es nur logisch, wenn die Iranier der *daēnā* nach dem Hinscheiden des Menschen eine Sonderexistenz zugeschrieben hätten; vgl. Bartholomae, Sp. 666.

Die Sänger des Rgvedas sind noch nicht bis zu der Upaniṣadenlehre vorgeschritten, nach welcher ein persönliches Fortbestehen des individuellen *bráhman* nicht stattfindet, dieses sich vielmehr mit der Masse des kosmischen *bráhman* vereinigt und in ihm völlig aufgeht. Nach den Anschauungen des RV. wird der Mensch auf dem Scheiterhaufen vollständig in Feuer verwandelt und geht mit seinem durch diese Umwandlung nicht versehrten Leibe zu persönlicher Fortexistenz in den Feuerhimmel ein.

Diese Auffassung wird durch das Wort *Saošyānt* auch für das Awestische bestätigt. S. oben S. 15 u. 18.

Beobachtete man aber, daß der Mensch nach seinem Tode erkaltet und des Gebrauches aller Sinne beraubt war und daß sein Körper sich bald zersetzte, so wurde das

Denken auf andere Bahnen geleitet. Die entstehenden Widersprüche löste man durch die Annahme besonderer unsterblicher Teile des Menschen, die sich beim Tode von den sterblichen trennen. Solche Teile sind nach dem Awesta *anhu*, *anhwā*, *daēnā*, *baodah*, *urvan*, *fravaši*, *manah*, *mainyu*, die für uns schwer deutbar und möglicherweise zum Teil Synonyma sind. In den awestischen Texten erscheint also der „geistige“ und „seelische“ Mensch als ein sehr zusammengesetztes Wesen.

Auch die Denker der Upaniṣaden sind zu ähnlichen Lösungen des in den übererbten Anschauungen liegenden Widerspruchs gekommen. Nach Taittirīya-Up. II, 2 besteht der Mensch aus fünf ineinander steckenden Ich (*ātman*), die alle die Gestalt des äußeren Menschen haben. Es sind der Reihe nach: der Körper; in diesem der Odem (*prāṇa*); in diesem das *manas* (Denken: seine Körperteile sind die Veden); in diesem das Unterscheidungsvermögen (*vijñāna*); in diesem die Wollust (*ānanda*).

Nach dem jüngeren Awesta (Haḍōxt-Nask II, 9 ff. 23 ff.; Vištāsp-Yašt 56 ff., vgl. V. 19, 27 ff.) wird die Seele (*urvan*) auf ihrem Wege ins Jenseits von ihrer eigenen *daēnā* in Empfang genommen und weiter geleitet. Nach Jaiminīya-Brāhmaṇa I, 17, 3 ff. bewirkt man durch Opfer eine Befruchtung der Sonne, welche dem Opfernden einen göttlichen Leib gebiert. Stirbt der Mensch, so verläßt ihn zuerst sein Odem und berichtet den *devā*, was der Verstorbeue Gutes und Böses getan hat. Dann steigt der Tote selbst im Rauche des Scheiterhaufens empor. Die Sonne liefert ihm seinen göttlichen Leib aus, und mit diesem gelangt er in den Himmel. Nach Jaiminīya-Br. I, 49, 9 ist es eine der Jahreszeiten, welche auf einem Strahl dem auf dem Wege befindlichen Toten entgegenkommt und ihn weiter geleitet, nach Kauṣītaki-Up. I, 4 sind es 500 Apsarasen, nach Chāndogya-Up. IV, 15, 5 und V, 10, 2 ist es ein *puruṣo 'mānavaḥ*, „ein nicht menschlicher Mann“. In diesem *'mānavaḥ* liegt eine Verdunkelung vor, wie die Parallelstelle Brhadāraṇyaka-Up. VI, 2, 15, in anderer Rezension Śatapatha-Br. XIV, 9, 1, 18 (= Brhadāraṇyaka-Up. ed. Boehtlingk VI, 1, 18), beweist. Hier wird

der Seelenweg so geschildert: „Die dies so wissen, und die dort im Walde den Glauben, das Wahre (oder: das Wirkliche) verehren, die gehen wiedererstehend in die Flamme (des Scheiterhaufens) ein, aus der Flamme in den Tag, aus dem Tag in diejenige Monatshälfte, in welcher der Mond zunimmt, aus der Monatshälfte, in der der Mond zunimmt, in diejenigen 6 Monate, in welchen die Sonne nach Norden geht, aus den Monaten in die Stätte der *devā*, aus der Stätte der *devā* in die Sonne, aus der Sonne in die (Stätte) des Blitzes. Aus der Stätte des Blitzes führt sie der aus dem *mānas* stammende Mann (oder: „der zum *mānas* gehörige Mann“, oder: „der aus *mānas* bestehende Mann“: *puruṣo mānasah*) nach der Stätte des *brāhman*.“

Die *āvestischen* wie die *vedischen* Stellen, die vom Seelenweg handeln, gehen offenbar auf eine gemeinsame *arische* Quelle zurück, auf eine ursprüngliche Anschauung, die aus den beiderseitigen Abkömmlingen noch deutlich erkennbar ist. Daß der *puruṣo mānasah* mit der *daēnā*, beide als diejenigen, welche die Seele auf ihrer Wanderung in Empfang nehmen und zum Orte der Seligkeit geleiten, ihrem Wesen nach gleich sind, ist nicht zu bezweifeln. Der *puruṣo mānasah* ist, wie man vielleicht am besten übersetzen könnte, „verkörpertes *mānas*“, und da das *mānas* die Ausstrahlung des im Herzen brennenden Himmelsfeuers oder auch dieses selbst, und da ferner *vedisch* *dhēnā* Himmelsfeuer und seine Ausstrahlung, das *vedische* Lied, das Produkt des *mānas* ist, so ist die personifizierte *daēnā* offenbar eben auch nichts anderes, als das persönlich gedachte Feuer im Herzen.

Das Wort *daēnā* kommt an folgenden Stellen der *Gāθā* und des *Yasna haptanāhāiti* vor: Y. 31, 11. 20; 33, 13; 34, 13; \*37, 5; \*39, 2; \*40, 1; \*41, 5; 44, 9. 10. 11; 45, 2. 11; 46, 6. 7. 11; 48, 4; 49, 4. 5. 6. 9. 11; 51, 13. 17. 19. 21; 53, 1. 2. 4. 5.

Die Stellen aus dem *Yasna haptanāhāiti* sind durch ein vorgesetztes Sternchen bezeichnet.

Wir betrachten zuerst die *Gāθā*-Stellen.

1) 31, 11:

*hyaṭ nō, mazdā, paourvīm gaēdāseā tašō daēnāscā*  
*šivā mananāhā xratūscā, hyaṭ astvaṇtem dadā uštānem...*

„Seit du uns zuerst, Verstand, die Lebewesen gebildet hast und die *daēnā* (pl.) durch dein Denken und die (Verstandes-)Kräfte, seitdem du die Lebenskraft (?) mit Knochen begabt hast...“

*daēnā* ist hier das Herzensfeuer (Herzenslicht) als Ursache des Denkens, Erkennens usw.

2) 31, 20:

*yē āyaṭ ašavanem, divamnem hōi aparēm xšayō.*  
*darəyēm āyū tamarəhō, dušxarəθēm, avatās vacō.*  
*tēm vā ahūm dragvaṇtō šyaoθanāiš xvaīš daēnā nāšəṭ.*

„Wer sich zu dem Anhänger der Wahrheit gesellen wird, dessen Besitz (Wohnsitz) ist künftig das Leuchtende (= der Lichthimmel). Ein langes Leben der Finsternis, schlechte Speisen, Klagen der Rede (= Klagereden, Jammern): zu diesem Leben, ihr Anhänger der Lüge, wird euch infolge eurer Taten die (= eure) *daēnā* führen.“

St. *divamnem* lies *dyumnem*: Andreas und Wackernagel, NKGWG. 1911, S. 31. — *daēnā* = Herzenslicht, personifiziert als Geleiter des Toten; s. oben S. 99.

3) 33, 13:

*rafəθrāi, vourucašāne, dōiš-mōi yā-və abifrā,*  
*tā xšaθrahyā, ahurā, yā varəhəuš ašiš mananəhō;*  
*frō, spəntā āramaitē, ašā daēnā fradaxšayā!*

„Zur Hilfe, du Weitstrahlender, zeige mir die unvergleichlichen (Dinge), die Ihr (besitzt), die der Herrschaft, o Herrscher, die die *aši* (= der Wohlstand, das Gut; eigentl. „Licht“) des leuchtenden Denkens (sind); belehre, erleuchtete *Āramati*, Wahrheit, belehre die *daēnā* (pl.)!“

*daēnā* = Herzenslicht wie unter 1.

4) 34, 13:

*tēm advānəm, ahurā, yəm mōi mraoš, varəhəuš mananəhō,*  
*daēnā saošyantaṭm yā [lies yāhū] kūkarətā ašācēt urvəxšəṭ*  
*hyaṭ civištā hudābyō mīždəm, mazdā, yehyā tū daθrəm.*

„Diesen Weg, o Herrscher, den du mir verkündet hast, den des leuchtenden Denkens, die *daēnā* (pl.) derer, die bei den Kochungen in Feuer verwandelt werden, das Feuer, das für die Guttat durch die Wahrheit ausgestrahlt worden ist

für die Wohlleuchtenden als Lohn, Verstand, dessen Spendung du bist.“

*saošyant*, s. oben S. 15 u. 18. — Über *urvāxšat* „Feuer“ werde ich später handeln. — *civištā* *√ kav-*, s. oben S. 15. — *hudā*, *√ dā*, s. oben S. 33. — *Daēnā* hier wie unter 1, aber mit der Charakterisierung des unsterblichen Teiles, der wie das *brāhman* in den Feuerhimmel eingeht; s. oben S. 98 f.

5) 44, 9–11:

9. *taṭ ʒwā pərəsā, ərəš-mōi vaocā, ahurā:*  
*kaʒā-mōi yaṃ yaoš daēnəm yaoš-dānē,*  
*yaṃ hudānānš paitiša saḵyāt xšaʒrahyā,*  
*ərəšvā xšaʒrā ʒwāvəṣ, ašišiš, mazdā,*  
*hadəmōi ašā vohucā šyəs manəhā.*

10. *taṭ ʒwā pərəsā, ərəš-mōi vaocā, ahurā:*  
*təm daēnəm, yā hātəm vahištā,*  
*yā-mōi gaēʒā ašā frādōiṭ hacəmnā;*  
*ārmatōiš uxδāiš šyaoʒanā ərəš daidyat*  
*maḵyā cistōiš ʒwā īštīš usēn, mazdā!*

11. *taṭ ʒwā pərəsā, ərəš-mōi vaocā, ahurā:*  
*kaʒā tēṃg-ā vjēmyāt ārmaitiš,*  
*yaēbyō, mazdā, ʒwōi vašyetē daēnā?*  
*azəm tōi āiš poumnyō fravōivīdē;*  
*vīspəṇṅ anyəṇṅ manyəuṣ spasyā dvažəṇhā.*

9. „Danach frage ich dich, gib mir leuchtend Auskunft, o Herrscher: wird mir Schutz (*yaoš*, *√ yu* „abwehren“), wenn ich dieser *daēnā* Schutz bereite, die der Herr der Herrschaft dem Gutleuchtenden verkünden möge durch leuchtende Herrschaft, einer deinesgleichen, die Lehren, o Verstand, er, der in demselben Hause mit der Wahrheit und mit dem leuchtenden Denken wohnt?“

„Dem Gutleuchtenden“ = dem, der eine gute *daēnā* (Herzenslicht), also ein gutes Denken besitzt. S. oben S. 98. — *ərəšvā*, nicht „hoch“, sondern „leuchtend“; *ʒsi* = *kavē*. —

10. „Danach frage ich dich, gib mir leuchtend Auskunft, o Herrscher: nach dieser *daēnā*, die von den Wesen das leuchtendste ist, die mir die Geschöpfe fördern möge, von der Wahrheit begleitet; wird sie auf Grund der Worte *Āramatis* durch die Tat leuchtend gestalten meines Denkens

(*cistōiš*, eigentlich auch = „meines Leuchtens“, *√ cit*; s. Wörterverzeichnis I und II) Flammen nach deinem Willen, Verstand?“

11. „Danach frage ich dich, gib mir leuchtend Auskunft, o Herrscher: wird sich zu denen hin *Āramati* verbreiten, denen, o Verstand, deine *daēnā* verkündet wird, auf daß sie leuchte (*ʒwōi*, d. i. *tapōi*)? Ich bin von dir zu diesem Zwecke als Erster herausgefunden (= auserwählt) worden; alle anderen (als *mazdāh*, *vohu manah* usw.) betrachte ich mit Feindschaft des Geistes.“

In diesen Strophen wird *daēnā* durch die näheren Bestimmungen als dasjenige Herzensfeuer bezeichnet, welches das Denken im Sinne des „Verstandes“ und also *Zarathuštras* bewirkt. Da sich dieses Ausstrahlen der *daēnā* bei *Zarathuštra* in seiner Weltanschauung und in seiner Lehre bemerkbar macht, so ist die *daēnā* hier praktisch mit diesen beiden Begriffen identisch. Genau so ist das Synonymon von *daēnā*, *cisti* (ved. *citti*, *√ cit* „leuchten“, also wörtlich „das Leuchten“) zu einem Worte für „Kirchenlehre“ geworden. Diese Tatsache liegt so klar auf der Hand, daß es mir völlig unverständlich ist, wie *Bartholomae* dazu kommt, zwei verschiedene Wörter „*cistay-*“ anzusetzen.

6) 45, 2. 11. 45, 2 sagt der „leuchtendere Geist“ (= *mazdāh*, „der Verstand“) zum „finsternen Geist“ (*anəra mainyu*):

*nōiṭ nā manā, nōiṭ səṇghā, nōiṭ xratavō,*  
*naēdā varanā, nōiṭ uxδā, naēdā šyaoʒanā,*  
*nōiṭ daēnā, nōiṭ urvəṇō hacaiṇtē.*

„Nicht stimmen überein unser beider Denken; nicht unsere Lehren, nicht unsere (Verstandes-)Kräfte, nicht unsere Wahlen (= Entscheidungen für Licht oder Finsternis), nicht unsere Worte, nicht unsere Werke, nicht unsere *daēnā* (Dual), nicht unsere Seelen.“

*daēnā* wie oben unter 1. Da jedes Lebewesen eine *daēnā* hat, so sind selbstverständlich auch die höchsten Personifikationen des Lichtes und der Finsternis damit ausgestattet. Der höchste Vertreter des Lichtes und die zu ihm haltenden Wesen sind *hudā*, *hudānu*, *hudāh*, *hudāman*, *hudāti*, *hudaēna*, alles Synonyma = „mit guter *daēnā* ausge-

stattet“, die anderen im Gegensatze dazu *duždā*, *duždāh*, *duždāti*, *duždaēna*. Vgl. unter 9.

Im Anfang unserer Strophe heißt darum der Verstand (*mazdāh*) *spanyā mainyuš* „der leuchtendere Geist“, und in der sogleich anzuführenden 11. Strophe desselben Liedes wird seine *daēnā* als *spəntā*, „die erleuchtete“, „die leuchtende“ bezeichnet.

11. *yastā daēvəng aparō mašyascā*  
*tarō-mastā, yōi im tarō-manyantā,*  
*anyəng ahmāt yō hōi arēm manyātā,*  
*saošyantō dəng-patōiš spəntā daēnā*  
*urvaθō, brātā, patā vā, mazdā, ahurā!*

„Ein Künftiger also, welcher die *daēva* und die (zu ihnen haltenden) Sterblichen mißachten wird, die ihn mißachtet haben, und die anderen, außer dem, der ihm die richtige (= gebührende) Achtung zollen wird: dem wird die entflammte (= flammende) *daēnā* des Hausherrn, der in Feuer verwandelt wird (*saošyantō*, s. oben S. 15 u. 18), zum Freund, zum Bruder oder zum Vater werden, o Verstand, o Herrscher!“

Die *daēnā* erscheint hier wie oben unter 2 personifiziert.

Wer die schlechte *daēnā* hat, der ist für die Anhänger der Lüge (*dragvant*) der Leuchtendste:

7) 46, 6:

*aš yas-tēm nōišt nā isəmnō āyāt,*  
*drūjō hvō dāman haiθyā gāt;*  
*hvō zī dragvā, yō dragvātē vahistō.*  
*hvō ašavā, yahmāi ašavā fryō,*  
*hyašt daēnā paouruyā dā, ahurā!*

„Der Mann aber, der ihm (nämlich demjenigen, der einen *daēva*-Anhänger bekehrt hat) nicht beitreten sollte, obwohl er die Macht dazu hat, der wird in Wahrheit zu den Geschöpfen der Lüge treten. Denn er ist selbst ein Anhänger der Lüge, der für den Anhänger der Lüge der Leuchtendste ist. Derjenige ist ein Anhänger der Wahrheit, dem der Anhänger der Wahrheit lieb ist,

da du als die ersten (= als das Ausschlaggebende) die *daēnā* (pl.) eingesetzt hast, o Herrscher!“

*daēnā* wie unter 1.

46, 7:

*kōm-nā, mazdā, mavaitē pāyūm dadāt,*  
*hyašt mā dragvā dīdarəšatū aēnanəhē*  
*anyēm θwahnāt āθrascā manəwhascā,*  
*yayā šyaoθanāiš ašəm θraoštā, ahurā?*  
*təm mōi dastvəm, daēnayāi, frəvaocā!*

„Wen wird man meinesgleichen (= einem Manne, wie mir) zum Beschützer geben, o Verstand, wenn ein Anhänger der Lüge beschlossen hat, mich festzunehmen, um mich zu verletzen, außer deinem Feuer und deinem Denken, den beiden, durch deren Werke die Wahrheit genährt ward, o Herrscher? Diese Lehre verkünde mir, meiner *daēnā*!“

*daēnā* wie unter 1. Man beachte die Verbindung, in der hier des Verstandes (*mazdāh*) Feuer und Denken steht.

8) 46, 11:

*xšaθrāiš yūjēn karapanō kāvayascā*  
*akāiš šyaoθanāiš ahūm mərəngəidyāi mašim,*  
*yōng xvō urvā xvācā xraodašt daēnā,*  
*hyašt aibi-gəman, yaθrā cinvatō pəratuš,*  
*yavōi vīspāi drūjō dāmānāi astayō.*

„Die Karapan (= Priester) und die Fürsten haben den Sterblichen durch ihre Regierungen (= ihre Herrschaft) mit finsternen Taten verbunden (= an schlechte Taten gewöhnt, mit Untaten belastet), um das Leben zu vernichten, sie, denen ihre eigene Seele und ihre eigene *daēnā* zürnen wird, wenn sie dahin gelangen werden, wo sich die Brücke des Scheiders befindet, als Gäste für das Haus der Lüge für alle Zeit.“

*daēnā* im Sinne von 2. Da die etymologisch noch nicht erklärten Wörter *aka* und *axra* Gegensätze zu *vohu* sind und man nicht annehmen kann, daß ein so klarer Denker wie Zoroaster sich unscharf ausgedrückt hätte, so ergibt sich für beide die Bedeutung „finster“, „dunkel“. S. unter 9 und 15.

9) 48, 4:

*yō dāt manō vahyō, mazdā, ašyascā,  
hvō daēnām, šyaoθanācā vacanahācā.  
ahyā zaošēng, uštiš, varnēng hacaitē.  
θwahnī xratā apēmam nanā anahat.*

„Wer sein Denken leuchtender gestalten wird und finsterner, o Verstand, der (wird) auch seine *daēnā* (leuchtender und finsterner gestalten), durch sein Handeln wie durch sein Wort. Er folgt seinen (des Denkens) Neigungen, Wünschen und Wahlen (= Entscheidungen). Von deiner Geisteskraft wird er schließlich abgesondert sein.“

*daēnā* wie unter 1; vgl. Bemerkung zu Y. 45, 2 unter 6. *manah* „Denken“ und *daēnā* „Herzensfeuer“, „Herzenslicht“ sind miteinander untrennbar verbunden, wie Y. 49, 11: s. unter 14.

10) 49, 4:

*yōi dušxraθwā aēšmām varāden rāmāmā  
xʷāiš hizubīš, fšuyasū afšuyantō,  
yaēšām nōit hvarštāiš fʷas dužvarštā:  
fʷōi daēvēng dan yā drəgvatō daēnā.*

„Die durch schlechte (Geistes-)Kraft (durch schlechte Einsicht) den Raubzug zum Wachsen gebracht haben (= die Raubzüge veranlassen, stets eifrig für die Raubzüge wirken) und die Grausamkeit mit ihren Zungen, unter den Viehzüchtern die Nichtzüchter, bei denen nicht durch gute Taten die Übeltaten überwogen werden, denen ist bestimmt, im Hause der *daēva* zu wohnen, welches die *daēnā* des Anhängers der Lüge ist.“

*aēšma* = οἶμα = ved. *gāviṣṭi*. Die meisten vedischen Lieder sind ja für Raubzüge gedichtet, für die sie die Hilfe der *devā* erflehen. Die Sänger dieser Lieder, die *fšī*, sind für *Zarathuštra* als Anhänger der *devā* zugleich Anhänger der *druj* (ved. *druh*) „Lüge“, und der in ihren Liedern wieder und wieder ausgesprochene Wunsch ist ja, dereinst in die Wohnung der *devā* zu gelangen. *daēnā* kann also hier nur das Himmelsfeuer im Sinne der vedischen Dichter bezeichnen, also das Höllenfeuer im Sinne *Zarathuštras*.

Vgl. Y. 53, 4 unter 20. — *vas* ist nach Ausweis des Versmaßes verderbt. — Statt *tōi* ist *stōi* zu lesen; vgl. Y. 45, 10.

11) 49, 5:

*aṭ hvō, mazdā, ižācā āzūitišcā,  
yō daēnām vohū sārštā mananahā,  
ārmatōiš kascit ašā huzēntuš,  
tāišcā vispāiš θwahnī xšaθrōi, ahurā!*

„Dem dagegen, o Verstand, seinem Begehren (= der Erfüllung seines Begehrens: s. Str. 10) und seiner Speise, welcher seine *daēnā* mit dem leuchtenden Denken vereinigt hat, jedem, der auf Grund der Wahrheit mit der *Aramati* wohlvertraut ist, ist auch durch alle diese (Dinge) bestimmt, in deinem Reiche zu wohnen, o Herrscher!“

*stōi* aus Str. 49, 4 zu ergänzen. — *daēnā* wie unter 1.

12) 49, 6:

*frō vā fraēšyā, mazdā, ašmācā mrūtē,  
yā vō xratēuš xšmākahyā ā-mananahā,  
ərəš vicidyāi yaθā-i srāvayaēmā  
tām daēnām, yā xšmāvatō, ahurā!*

„Ich sende euch aus, dich, Verstand, und die Wahrheit, auf daß ihr verkündet das Ungestüm eurer (Geistes-)Kraft, damit wir diese *daēnā*, die deinesgleichen eignet, o Herrscher, so zu Gehör bringen (= verkünden), daß sie richtig unterschieden (= erkannt) werde.“

*daēnā* wie unter 5. und 6.

13) 49, 9:

*sraotū sāsna fšēnghyō suyē taštō!  
nōit ərəš-vacā sarēm didas drəgvatā,  
hyaṭ daēnā vahištē yūjēn mīždē  
ašā yuxtā yāhī, dējāmāspā!*

„Hören soll die Lehren der Sehende, der zur Verwandlung in Himmelsfeuer Gebildete! Nicht bestrahlt (= begehrt) der richtig Redende Gemeinschaft mit dem Anhänger der Lüge, wenn die mit der Wahrheit Verbundenen (= die Verbündeten der Wahrheit) ihre *daēnā* (pl.) vereinigen werden im leuchtendsten Lohne beim Sieden, *Jāmāspā*!“

*fšēnghyō*, von Andreas und Wackernagel richtig gedeutet (NKGWG. 1911, zu Y. 31, 10: „*fšohiya*“<sup>x</sup> scheint zu



*spasyaiti* „spähen“ zu gehören, in der Bildung mit Wörtern wie ved. *namasyā-* vergleichbar.“) *fšənghyō* entspricht seiner Bedeutung nach ganz genau *pašyā-*, Pān. III, 1, 137; Chānd.-Up. VII, 26, 2; Muṇḍ.-Up. III, 1, 3. — Zu *suṃ* vgl. oben S. 15 unter 10 — „Bestrahlen“, nämlich mit der *daēnā*, = „begehren“: vgl. Muṇḍ.-Up. III, 1, 10. — Zur Überführung in den Feuerleib durch Sieden s. oben S. 18 ff. und Anm. 1, S. 147 ff.

*daēnā* wie unter 4.

14) 49, 11.

*aṭ dušəxšaFrəng, duššyaoṬanəng, dužvacanəhō,*  
*duzdaēnəng, dušmananəhō, drəgvātō*  
*akāiš xʷarəṬāiš paiti urvəpō paityeipti;*  
*drūjō dāmānē haiṬyā anəhan astayō.*

„Denen aber, welche eine schlechte Herrschaft führen, die böse Werke tun, böse Worte reden, deren *daēnā*, deren Denken schlecht ist, den Anhängern der Lüge, gehen die Seelen mit finsternen (= schlechten) Speisen entgegen; im Hause der Lüge werden sie die wahren (= rechten) Gäste sein.“

*daēnā* wie unter 1; vgl. Bemerkung zu Y. 45, 2 unter 6.

15) 51, 13:

*tā drəgvātō marədaiti daēnā ərəzəuš haiṬim*  
*yehyā urvā xraodaiti cinvatō pəratā ākā,*  
*xʷāiš šyaoṬanāiš hizvascā ašahyā nəsṽa paṬō.*

„So vernichtet sich (wörtlich: reibt auf) die Wahrheit des geraden Weges die *daēnā* des Anhängers der Lüge, dessen Seele zürnt infolge des Erscheinens(?) an der Brücke des Scheiders, da sie durch ihre Taten und durch die der Zunge abgewichen ist vom Pfad der Wahrheit.“

S. Y. 46, 11 unter 8.

16) 51, 17:

*bərxəḍəm mōi fərašaoštrō hvōgvō daēdōiš kəhrpəm*  
*daēnayāi vanəhuyāi, yəm hōi išyəm dātū*  
*xšayəs mazdā, ahurō, ašahyā āždyāi gərəzdim.*

„Den (= seinen) erleuchteten Leib hat mir Frašaoštra, der Hvōgva, gezeigt (oder: zugewiesen) für die leuchtende *daēnā*, welche ihm der herrschende Verstand, der Herrscher, begehrenswert gestalte, damit er in den Besitz der Wahrheit gelange.“

Man sollte es nicht für möglich halten, daß die Irannisten, von dem unwissenden Pahlavi-Übersetzer verführt, in diese klare Strophe eine Hochzeit der Tochter Hvōgvas (oder einer Tochter Zaratuštras; so de Harlez) hereingefabelt haben, obwohl die Erwähnung einer solchen den ganzen Zusammenhang zerreißen würde. Bartholomae übersetzt: „Den geschätzten Leib der lieben (Jungfrau) hat mir Frašaoštra Hvōgva zugesprochen, der der Herrscher Mazdāh Ahura es gewähre, für ihr gutes Ich zum Besitz des Aša zu gelangen.“ Dabei wird *išyəm* in Zeile 2, das sich selbstverständlich nur auf *daēnayāi* beziehen kann, auf die ergänzte (!) „Jungfrau“ bezogen, und die Konstruktion wird Sp. 378 des Altiranischen Wörterbuchs so erklärt: „... corpus . . quam . . desiderandam . .“ statt „corpus . . desiderandae (G. S.) quam . .“ Es ist selbstverständlich von Frašaoštras eigenem Leibe die Rede, der *bərxəḍa* „erleuchtet“ (nicht „geschätzt“!) heißt, weil Frašaoštra ein Krieger war und deshalb das *xʷarənah* besaß, wie Jāmāspa in Strophe 18, wo Bartholomae, weil er auch über die Natur des *xʷarənah* nicht unterrichtet ist, dieses Wort als Adjektivum faßt und auch eine ganz unmögliche Übersetzung gibt. *bərxəḍa* gehört natürlich zu vedisch *bṛh*. Alle mit dieser Wurzel zusammenhängenden Wörter sind im Altiranischen Wörterbuch mit falschen Bedeutungen angesetzt. In unserer Strophe wird weiter nichts gesagt, als daß sich Frašaoštra bereit erklärt hat, sich von Zaratuštra belehren zu lassen. Die „leuchtende *daēnā*“ ist die Zaratuštras, die er seinem Schüler „einzustrahlen“ gedenkt. *kəhrp* ist hier wie sonst das synonyme *tanū* gebraucht.

*daēnā* wie unter 5.

17) 51, 19:

*hwō taṭ nā, maidyōimānəhā spitamā, ahmāi dazdē,*  
*daēnayā vāēdmnō: „yō ahūm išasqs aibī,*  
*mazdā dātā mraoṭ gayehyā šyaoṬanāiš vahyō.*

„Dieser Mann (der Str. 18 erwähnte Jāmāspa), o Maidyōimānəhā Spitama, gewährt uns dies (nämlich seine Unterstützung; s. Str. 18), nachdem er durch seine *daēnā* erkannt

hat: „Wer sich um das Leben bemüht, dem hat er (nämlich Zaratustra) durch das Gesetz des Verstandes für seine Taten das Leuchtendere des Lebens verkündet.“

*daēnā* im Sinne von 1.

18) 51, 21:

*ārmatōiš nā spəntō; hvō cistī, uxδāiš, šyaoθanā,  
daēnā ašəm spənvaŋ. vohū xšaθrəm manəhā  
mazdā dadāt, ahurō. təm varuuhīm yāsā ašīm.*

„Durch Āramati (auf Grund der Āramati) wird der Mensch erleuchtet; dann wird er durch die Erleuchtung (*cistī*; s. oben unter 5, Bemerkung zu Y. 44, 11), durch Worte, durch Tat, durch die *daēnā* die Wahrheit erleuchten. Durch das leuchtende Denken wird ihm der Verstand die Herrschaft verleihen, der Herrscher. Ihn bitte ich um die leuchtende Aši (= den Wohlstand, eigentlich „das Licht“; vgl. S. 117 ff.).“

*daēnā* im Sinne von 1.

19) 53, 1. 2:

1. *vahištā īštiš srāvī zaraθuštrahē  
spitāmahyā, yezi hōi dāt āyaptā  
ašāt hacā ahurō, mazdā, yavōi vīspāi ā, hvarəhəvim,  
yaēcā hōi dabən saškəncā daēnayā varəhuyā uxδā šyaoθanācā.*

„Als hellstes Licht (= Opfer, Kult) ist das des Zaratustra verkündet (wörtlich: gehört) worden, des Spitāma, wenn (= so wahr) ihm auf Grund der Wahrheit der Herrscher, der Verstand, für alle Zeit die Belohnungen geben wird, das gute Leben (= das Leben im Jenseits), (ihm und denen), welche für ihn geglüht und gemerkt haben auf seiner *daēnā*, der leuchtenden, Worte und Werke.“

*īšti*, zu *yaz*; in Str. 2 steht dafür entsprechend *yasna*. *dabən*, falsche Umschrift von *𐬔𐬀𐬎*, d. i. *tapən*. — *daēnā* wie unter 1.

2. *aŋcā hōi scaptū manəhā, uxδāiš, šyaoθanāišcā  
xšnūm, mazdā vahmāi ā fraorəŋ, yasnaścā  
kavacā vištāspō, zaraθuštriš spitāmō, fərašaoθrascā  
dānəhō ərəzūš paθō yaŋm daēnaŋm ahurō saosyanəŋtō dadāt.*

„Und darum sollen durch Denken, durch Worte und Werke seiner Zufriedenheit folgen (= ihn zu befriedigen suchen), zum Preise des Verstandes, gern, und seinen Opfern (d. h. den von ihm gelehrten Opfern) der Fürst Vištāspa, der Sohn Zaratuštras, der Spitāma, und Frašaoštra, indem sie gerade Wege geben (= den Weg bahnen, den Weg freimachen) der *daēnā* dessen, der in Feuer verwandelt wird, und die der Herrscher (= der Verstand, *mazdāh*) gegeben hat (oder: geben wird).“

*daēnā* wie unter 5.

20) 53, 4:

*mazdā dadāt, ahurō, daēnayāi varəhuyāi yavōi vīspāi ā.*

„Der Verstand wird sie (nämlich Zoroasters Tochter Pourucistā) geben, der Herrscher, der leuchtenden *daēnā* für alle Zeit.“

Der Zusatz *yavōi vīspāi ā* „für alle Zeit“ beweist, daß hier das *Empyraeum* mit *daēnā* bezeichnet wird; vgl. Y. 49, 4 oben unter 10.

21) 53, 5:

*sāxvənī vazyamnābyō kainībyō mraomī  
xšmaibyācā vadəmnō; mənəcāi mazdazdūm!  
vaədōdūm daēnābīš abyastā ahūm yō varəhəuš manəhō!  
ašā vō anyō ainīm vīvəŋghatū; taŋ zī hōi hušənəm anəhaŋ.*

„Lehren spreche ich, für die heiratenden Mädchen und auch für euch redend; und nehmet sie in euer Denken auf! Erkennt in eifriger Bemühung durch die *daēnā* (pl.) das Leben des leuchtenden Denkens! Um die Wahrheit soll von euch einer mit dem anderen ringen; denn sie wird für ihn eine gute Errungenschaft sein.“

*daēnā* wie unter 1.

Im Yasna haptanəhāiti kommt das Wort *daēnā* an 4 Stellen vor. Von diesen ist Y. 37, 5 zu farblos, als daß sich mit Sicherheit bestimmen ließe, in welchem engeren Sinne das Wort hier steht; vermutlich aber ist es wie oben unter 1. gebraucht. In dem oben unter 4. aufgeführten Sinne ist *daēnā* in Y. 40, 1 und 41, 5 verwendet. In Y. 39, 2 endlich ist *daēnā* im Sinne desjenigen Herzensfeuers gebraucht, welches die Siegeskraft verleiht, also synonym

mit *x<sup>v</sup>arənah*. Die einzige Stelle, in der in den Gāthā das im jüngeren Awesta so unendlich häufige *x<sup>v</sup>arənah* vorkommt, ist Y. 51, 18, wo *x<sup>v</sup>arənō istōiš* „das *x<sup>v</sup>arənah* des Lichtes“ synonym mit *āšaθrem manənhō varəhəuš* „die Herrschaft des leuchtenden Denkens“ steht; vgl. Bemerkung zu 51, 17, oben unter 16.

Selbstverständlich liegen an allen den Stellen, die wir besprochen haben, noch keine verschiedenen Bedeutungen vor, sondern die Bedeutung von *daēnā* ist überall nur „Licht“, „Feuer“ im Sinne des Himmelsfeuers, welches zugleich im Herzen brennt. Die verschiedenen Verwendungen des Wortes zeigt die folgende Tabelle:

*daēnā* = „Licht“, „Feuer“.

- A. Im Makrokosmos = Himmelsfeuer.
  - 1. ahurisch: Y. 53, 4.
  - 2. daēvisch: Y. 49, 4.
- B. Im Mikrokosmos = Herzensfeuer.
  - I. Als Quelle des Denkens.
    - 1. allgemein: Y. 31, 11 (vgl. 31, 12); 33, 13; 46, 6; 49, 5; 53, 5.
    - 2. ahurisch: Y. 45, 2; 46, 7; 48, 4; 51, 19; 53, 1; 37, 5 (?).
      - a. Personifiziert als Führerin ins Himmelsfeuer: Ha-  
dōxt-Nask II, 9 ff. = Vištāsp-Yašt 56 ff<sup>1)</sup>.
      - b. Als ins Himmelsfeuer gelangender Teil des Men-  
schen: Y. 34, 13; 49, 9; 40, 1; 41, 5.
  - 3. daēvisch: Y. 45, 2; 48, 4; 49, 11; 51, 13.
    - a. Personifiziert als Führerin ins Höllenfeuer (= daē-  
visches Himmelsfeuer): Y. 31, 20.
    - b. Als ins Höllenfeuer (= daēvisches Himmelsfeuer)  
gelangender Teil des Menschen: „Zweifelhafte  
Fälle“, Nr. 3.
  - II. Als Ausstrahlung der Quelle des Denkens: vgl. Y. 53, 1.
  - 1. = Weltanschauung, Lehre (syn. mit *cisti*): Y. 44, 9; 10, 11;  
51, 17, 21.
- III. Als Quelle der Siegeskraft (= *x<sup>v</sup>arənah*): Y. 39, 2.

Zweifelhafte Fälle.

- 1. A, 1 oder B, I, 2: (personifiziert) Y. 45, 11.
- 2. B, I, 2 oder B, II: Y. 49, 6; 53, 2.
- 3. B, I, 3, a oder b: Y. 46, 11.

Eine Vergleichung dieser mit der oben S. 94 gegebenen Tabelle ist als Beispiel dafür lehrreich, wie sich die

<sup>1)</sup> Jung-awestisch!

Verwendung eines Wortes unter dem Einflusse geänderter Anschauungen zunächst differenziert, um schließlich zu verschiedenen Bedeutungen zu führen.

Im Awesta und im Rgveda ist ein Bedeutungswandel erst angebahnt; aber infolge der geänderten Weltanschauung haben sich die Verwendungssphären des Wortes *dhēnā/daēnā* bereits verschoben. Die Grundbedeutung „Licht“, „Feuer“ ist im Rgveda wie in den Gāthā dieselbe und ist in beiden Texten überall noch lebendig.

Zaraθuštra behält das Wort *yasna/yajña* „Verwandlung in Feuer“ für seinen Kult bei. Da ihm aber die Vieh-  
schlächtereien und die Trunkorgien des alten Kults ein Greuel sind, so verwendet er das Wort nicht mehr in der im Rgveda noch lebendigen Grundbedeutung, sondern nur noch im Sinne des von ihm eingeführten Kultes, der wohl lediglich im Vortrag von Liedern zum Preise der Gottheit unter Umschreitung dieser Gottheit mit erhobenen Händen bestand. Bartholomae gibt dem Worte *pairigam-* „umschreiten“, „umwandeln“ die Bedeutungen „hinkommen, gelangen zu“, „hintreten zu“, „hintreten vor“, „sich nahen“, „dienend nahen“, „dienen“. Wie er bei der überall noch lebendigen Bedeutung des Präverbs *pari* diese Ansätze rechtfertigen will, ist mir unerfindlich. Das „nach rechts hin Umwandeln“ als Verehrung von Gottheiten und Menschen ist doch aus der indischen Literatur allgemein bekannt. Es liegt kein Grund gegen die Annahme vor, daß am Hofe Vištāspas Idole der zoroastrischen Abstrakta gebraucht worden seien, da Ahura Mazdāh schon in den Inschriften des Sohnes seines ersten fürstlichen Beschützers abgebildet erscheint, und da Zaraθuštra in seinen Liedern diese Abstrakta seines Systems selbst wieder und wieder personifiziert.

Aus dem durch Zaraθuštra geänderten Kult erklärt es sich, daß *daēnā* in den Gāthā nicht im Sinne von „Opferfeuer“ erscheinen kann, wie im R.V. und im Taitt.-Br.; s. oben S. 94 unter I.

Daraus, daß Zaraθuštra den Haoma-Genuß verurteilte, ergibt sich ohne weiteres, daß er *daēnā* auch nicht im Sinne des „ungeläuterten Himmelsfeuers“ verwenden konnte; s.

S. 94 unter II, B und III. Auch im jüngeren Awesta wird *daēnā* nicht in diesem Sinne gebraucht; aber da auch nach dem jüngeren, d. h. nach dem magischen Awesta Haoma und Milch das *x<sup>v</sup>arənah* hervorrufen oder stärken, und da die Gewässer feuerhaltig sind, so darf man vermuten, daß die vedische Anschauung vom ungeläuterten, in Gestalt der genannten Flüssigkeiten auftretenden Himmelsfeuer aus arischer Zeit stammt.

Im Veda wie in den Gāṇā wird *dhénā* = *daēnā* für das makrokosmische wie für das mikrokosmische Feuer verwendet. Bei Zaraθuštra erscheint es für das Himmelsfeuer im allgemeinen, und zwar nur an zwei Stellen, von denen je eine auf das ahurische und auf das daēvische Himmelsfeuer Bezug nimmt.

Vom mikrokosmischen Feuer wird *dhénā* nur selten gebraucht, kein Wunder, da für dieses im R.V. das Wort *bráhman* die herrschende Bezeichnung geworden ist. In den Gāṇā dagegen wird *daēnā* in der großen Mehrzahl aller Stellen gerade für das mikrokosmische Feuer verwendet und zwar in seiner Eigenschaft als Quelle des Denkens (s. S. 112 B, I, 1—3). Diese Eigenschaft bezeichnet das vedische *dhénā* nicht. Trotzdem muß diese Verwendung schon in arischer Zeit üblich gewesen sein, da sich nur aus ihr der Umstand erklärt, daß der R.V. genau so wie das Awesta das Wort im Sinne der Ausstrahlung dieser mikrokosmischen Lichtquelle verwendet (s. oben S. 94 unter II, A, b, 2 und S. 112 unter B, II). Aber während *dhénā* in diesem Sinne das Lied bezeichnet, braucht Zaraθuštra es im Sinne von „Weltanschauung“ und deren Mitteilung, der „Lehre“, also ganz synonym mit *cisti*, einem Worte, das auch etymologisch dieselbe Bedeutung hat. Da er aber seine Lehre in Liedern vortrug, so stehen sich *dhénā* und *daēnā* in diesem Falle noch ganz nahe.

Im Sinne des Herzensfeuers als Quelle der kriegerischen Kraft verwenden der R.V. und der Yasna haptarhāiti das Wort nur je einmal; s. S. 94 unter II, A, b, 1 und S. 112 unter III. Auch dies darf nicht wundernehmen, da der Veda auch für diese Eigenschaft des

Herzensfeuers die Bezeichnung *bráhman* durchgeführt hat, während das Awesta dafür sonst die Bezeichnung *x<sup>v</sup>arənah* gebraucht.

Im R.V. ist *dhénā* unter dem Einflusse des Wortes *bráhman* bereits im Aussterben begriffen und fehlt im Sanskrit. Der Lexikograph Hemacandra verzeichnet es zwar noch, kennt es aber nur als Synonymon von *vāc*, zum sicheren Beweise dafür, daß seine Quelle das Naighaṇṭuka ist, das seinerseits die wahre Bedeutung von *dhénā* nicht mehr kennt.

Im jüngeren Awesta wird die Verwendung von *daēnā* immer enger. Für das makrokosmische Feuer (s. S. 112 unter A, 1 und 2) wird das Wort hier, soweit ich sehe, nicht mehr verwendet, für die Eigenschaft der *daēnā* als das das Denken bewirkende Herzensfeuer nur noch selten; vgl. die Belege bei Bartholomae, unter *daēnā*, Sp. 666 gegenüber den gāṇischen Belegen auf Spalte 665f. Dagegen wird „Weltanschauung“ die herrschende Bedeutung von *daēnā* (s. oben S. 112 unter B, II, 1), und das Wort wird in diesem Falle schon im jüngeren Awesta fast ausschließlich im Sinne der zaraθuštrischen Weltanschauung verwendet; s. Bartholomae, Sp. 663—665. Als solche wird *daēnā* zur Göttin erhoben, welcher der 24. Monatstag heilig ist, der darum im Neupersischen *dīn* heißt.

Mit der Bedeutung „Religion“ endlich geht *daēnā* als *dīn* ins Neupersische über und wird nach der arabischen Eroberung Irans und der Verdrängung der mazdayasnischen Religion durch den Islam zur Bezeichnung der Religion Muhammeds. Daß man aber noch im 9. Jhdt. sehr wohl wußte, daß *daēnā* „Religion“ eigentlich „Licht“ bedeutet, das ergibt sich zweifelsfrei z. B. aus Dēnkart III, 31, 2. s. 9. 13.

#### IV. Vedisch *vāsu*, awestisch *vohu*.

##### I. Vedisch *vāsu*.

Das vedische Wort *vāsu*, das Graßmann richtig zu *v<sup>h</sup> vas* „leuchten“ stellt, kommt als Adjektivum und als neutrales und maskulines Substantivum vor.

Dem maskulinen Substantivum gibt Graßmann folgende Bedeutungen: „4) m. pl. die *Lichten*, *Herrlichen*, *Guten* als Bezeichnung der Götter überhaupt, oder 5) eine Götterklasse, die neben den *rudrâs* und *ādityâs*, oder 6) neben einer dieser beiden Götterklassen, oder 7) neben den *ādityâs* und den *viṣve devâs* oder *āṅgirasas* (560, 4); auch sonst 8) neben den *viṣve devâs* oder *rātāyas* (253, 2) genannt wird.“

Für das neutrale Substantivum setzt er an: „9) n. das *Gut*“.

Das Adjektivum endlich versteht er mit folgenden Bedeutungen: „1) a., *licht*, *herrlich*, *gut* von Göttern und göttlichen Wesen; 2) a., *gut*, *fromm* von Menschen; 3) a., *gut*, *heilsam* von Sachen.“

Aus dem Petersburger Wörterbuch ist ersichtlich, daß die indischen Lexikographen dem Adjektivum die Bedeutungen *sādhu*, *svādu*, *madhura* und *śuṣka* geben. Da das Adjektivum *vāsu* ausschließlich der vedischen Sprache angehört, so sind dies verschiedene Deutungen eines vedischen Wortes, welches die Lexikographen weder aus dem lebendigen mündlichen Gebrauch, noch aus der Sanskritliteratur kannten. Ihre Bedeutungsansätze, die miteinander nicht einmal übereinstimmen, haben für uns also keinerlei Wert.

Dennoch beruhen die Bedeutungsansätze des PW. und Graßmanns offenbar auf dem einen dieser indischen Bedeutungsansätze (*sādhu*) und auf der Vergleichung des deutschen „gut“, „Gut“. Wir werden zu untersuchen haben, ob die vedischen Anschauungen vom Besitz oder Reichtum den deutschen dermaßen entsprachen, daß in der vedischen Sprache eine gleiche Substantivierung zur Bezeichnung des Reichtums erfolgen konnte, und weiter, ob das Adjektivum *vāsu* wirklich „gut“ bedeutet.

Die Etymologie ergibt für das Adjektivum die Bedeutung „licht“, „leuchtend“, für das maskuline Substantivum die Bedeutung „Leuchtender“, „Lichtwesen“, für das neutrale „Licht“. Wieder gilt natürlich die Bemerkung, daß bei den Ariern die Begriffe „licht“ und „feurig“, „Licht“ und „Feuer“ miteinander verbunden waren.

## 1. Das maskuline Substantivum *vāsu*.

Aus dem Umstande, daß *vāsu* als vollkommenes Synonymon von *devā* im R.V. oft belegt ist, ergibt sich, daß jenes wie dieses Bezeichnung für die Personifizierung des Himmelslichtes ist. *vāsu* heißt also wie *devā* „der Leuchtende“, „das Lichtwesen“, „das Feuerwesen“. Die von Graßmann hinzugefügten erklärenden Bedeutungen „die Herrlichen“, „Guten“ sind natürlich zu streichen. Sittliche Eigenschaften kommen den *devā* = *vāsu* von vornherein nicht zu, denn diese sind Naturgötter.

Wird die etymologisch zu erwartende Bedeutung des Wortes *vāsu* beim Maskulinum durch die Bedeutung bestätigt, welche sich aus dem textlichen Zusammenhang ergibt, so ist auch für das Adjektivum und für das neutrale Substantivum die Bedeutung „licht“, „leuchtend“, „Licht“ von vornherein zu erwarten. Wir prüfen, ob sie im R.V. noch lebendig ist, oder ob sie sich gewandelt hat.

## 2. Das neutrale Substantivum *vāsu*.

Daß das neutrale Substantivum *vāsu* im R.V. oft im Sinne von „Besitz“, „Reichtum“ gebraucht wird, steht fest. Aber ebenso sicher ist, daß seine Bedeutung noch „Licht“, „Feuer“ ist. Die vedischen Sänger betrachteten den Reichtum als eine Gabe der Mächte des Feuerhimmels und darum als eine Erscheinungsform des Himmelsfeuers<sup>1)</sup>. R.V. II, 5. 1 heißt es:

*hótājanīṣṭa cétanaḥ, pitā pitr̥bhya ūtāye,  
prayakṣān jényaṃ vāsu; śakéma vājīno yāmam!*

„Der Hótar ist geboren, der leuchtende, der Vater den Vätern zur Hilfe, edles Licht ausstrahlend; möchte uns die Schirring des Rosses (Wortspiel: Beutespenders) gelingen!“

Hier ist nicht zu verkennen, daß der Dichter das Wort „Licht“ zugleich im Sinne von „Besitz“, „Reichtum“ verwendet.

Der Reichtum ist ja eine Gabe der Mächte des Lichtes, stammt also aus dem Feuerhimmel, welcher R.V. V. 3, 8

<sup>1)</sup> S. oben S. 42.

der „Vorratsraum (*saṁsthā*) der Reichtümer“ genannt wird<sup>1)</sup>. Die *devā*, vor allem die höchsten Verkörperungen des Himmelslichtes, also *Índra*, *Agní*, *Sóma*, sind seine Besitzer und Spender. Daher heißen sie *vásunas pátih* (*Índra* I, 53, 2; X, 48, 1), *rayipátih*, auch mit dem Zusatz *rayīnām* (*Índra* VI, 31, 1; *Agní* I, 60, 4. 5.; 72, 1; II, 9, 4; III, 7, 3; *Sóma* II, 40, 6; IX, 97, 24; 101, 6), *rāyās pátih* (*Agní* I, 149, 1), *pátir vāryānām* (*Índra* X, 24, 3), *pátir gāvām* (*Índra* III, 31, 4; *Sóma* IX, 72, 4), *pátih* . . . *āghnyānām dhenūnām* (*Índra* VIII, 69, 2), *gopatih* (*Índra* I, 101, 4; III, 30, 21; 31, 21; IV, 30, 22; VI, 28, 3; 45, 21; VII, 98, 6; VIII, 21, 3; X, 47, 1; 108, 3; 166, 1; *bṛhas páti* = *Índra* X, 67, 8; *Índra* und *Sóma* IX, 19, 2; *Sóma* IX, 97, 34), *rādhānām pátih* (*Índra* I, 30, 5; III, 51, 10), *rādhāsas pátih* (*Índra* VI, 44, 5; *Índra* und *Agní* V, 86, 4).

Der Hauptbesitz der Arier war der an Rindern; die Rinder aber galten als Lichtwesen (s. oben S. 81ff.). So war für das arische Denken die Gleichheit von Licht und Besitz auch durch diese Tatsache gegeben, zumal die eben genannten Herren (*pátayah*) dieses Reichtums zugleich die Herren des — makro- wie mikrokosmischen — Himmelslichtes waren. *Índra* = *bṛhas pátih* = *bráhmaṇas pátih*; ferner *sávasas pátih* (*Índra* I, 11, 2; 131, 4; III, 41, 5; V, 35, 5; VI, 44, 4; VIII, 6, 21; 45, 20; 68, 4; 90, 5; 97, 6; X, 22, 3; *mahō yás pátih sávaso*; *Índra* und *Vāyú* IV, 47, 3; *Agní* I, 145, 1; V, 6, 9; *Sóma* IX, 36, 6); *śociśas pátih* (*Agní* V, 6, 5); *pátir divāh* (*Índra* VIII, 17, 8; 98, 4–6; X, 111, 3; *Sóma* VIII, 86, 11. 33; IX, 89, 3).

Dafür, daß diese Anschauung von der Natur des Reichtums schon indogermanisch war, zeugt das Lateinische: *divus*, *dives*, *divitiae*. Im RV. ist sie noch vollständig lebendig, wie das die Beiwörter beweisen, mit denen die Wörter für „Reichtum“, „Besitz“ in diesem Texte versehen sind. *rayí*, *rāy*, *rātna*, *dráviṇa*, *ápnas*, *vásu*, *rādhās* („Geschenk“, „Gabe“), *rāti* sind u. a. mit folgenden Attributen versehen:

*brhánt*, ptc. praes. von *brh*, „Himmelslicht strahlend“ (s. oben S. 14), gesagt von *rayí* und *rāy*: I, 48, 1. 16; 92, 8;

<sup>1)</sup> S. auch oben S. 42f.

117, 23; II, 4, 8; III, 23, 2; 30, 18; IV, 21, 4; 44, 6; VI, 6, 7; 19, 13; VII, 1, 24; 77, 6; VIII, 52, 10; IX, 97, 21; X, 47, 3; 91, 15; von *rātna* VI, 19, 10; von *śríyah* III, 1, 5.

*dvibārhas* „doppeltes *bráhmaṇ* besitzend“: *rayí* IX, 4, 7; 40, 6; 100, 2.

(*ś*)*candrá* „leuchtend“: I, 135, 4 (*rādhās*); IV, 2, 13 (*rātna*); V, 42, 3 (*vásūni*); VI, 6, 7 (*rayí*); IX, 69, 10 (*vásūni*).

*puruścandrá* „vielleuchtend“, „helleuchtend“ von *rāy*: II, 2, 12; VI, 36, 4; VII, 100, 2; IX, 89, 7.

*citrá* „leuchtend“, „glänzend“, „hell“: *rayí*: I, 66, 1; VI, 6, 7; 10, 5; VII, 75, 2; VIII, 13, 5; IX, 4, 10; X, 21, 4; 47, 1. 8; *rāy*: X, 111, 7; *ápnas*: I, 113, 20; X, 107, 9; *dráviṇa* II, 23, 15; X, 36, 13; 37, 10; *vásu* IX, 19, 1; *rādhās* I, 9, 5; 17, 7; 22, 7; 44, 1; 110, 9; 139, 6; II, 13, 13; V, 13, 6; VII, 81, 5; VIII, 1, 23.

*dyumdt* „himmelslichtig“ (vgl. lat. *dives*); *rayí* und *rāy* II, 7, 1; VI, 17, 14; 50, 11; IX, 5, 3; *dyumáttamaṁ rayím* „himmelslichtigsten Reichtum“ V, 24, 1.

*śuśmín* „glühend“: *rāyah* III, 16, 3; *śuśmíntamaṁ* . . . *rayím* II, 11, 13.

*śréṣṭha* „glühendst“ (s. Verbalwurzel *śrē*), „leuchtendst“: *rayí* II, 7, 1; *dráviṇa* II, 21, 6; IV, 54, 1.

*bhadrá* „leuchtend“, „strahlend“: *ápnas* I, 113, 20; *dráviṇa* IV, 58, 10; *rāti* I, 132, 2; 168, 7; VI, 45, 32; 58, 1; VIII, 19, 19; 62, 1–12; 99, 4.

Wir betrachten nun einige besonders charakteristische Stellen, welche zeigen, daß die vedischen Sänger sehr wohl wußten, daß die Bedeutung des neutralen Substantivums *vásu* „Licht“ war; zunächst einige Strophen, in denen Ausdrücke für „Licht“ und „leuchten“ gehäuft sind.

VI, 6, 7:

*sá, citra, citrām, citáyantam asmé,  
citrakṣatra, citrátamaṁ, vayodhām,  
candrām rayím, pūruvīram, brhántam,  
cándra, candrábhīr, grṇatē yuyasva!*

„Darum, o Leuchtender (*Agní*), schirre (d. i. schenke) dem Glühenden (= dem Sänger) leuchtenden Besitz,



der uns leuchte, du, dessen Herrschaft leuchtend ist, leuchtendsten, Lebenskraft(?) spendenden, strahlenden, mit vielen Männern versehenen, Himmelslicht (*br̥h = bráhma*) spendenden, du Strahlender, durch deine Strahlen!“

*gar* steht neben *jar*, wie *kar* neben *car*; über *jar* s. unten S. 130 zu VII, 20, 10.

VII, 77, 6:

*yāṃ tvā, divo dukhtar, vardháyant,*  
*úṣaḥ sujāte, matibhir vásiṣṭhāḥ,*  
*sāsmāsu dhā rayīm ṛṣvāṃ, brhántam!*  
*yūydm pāta svastibhiḥ sādā naḥ!*

„Da wir, die Vásiṣṭha (= die Leuchtendsten), dich, Tochter des Lichthimmels, zum Wachsen bringen, Morgenröte, Schöngewappene, mit unseren Geistesstrahlungen (= Liedern), so verleihe uns Reichtum, strahlenden, himmelslichtigen! Ihr aber schützet uns immerdar mit vielfachem Heil!“

X, 47, 3:

*subráhmāṇam, devāvantam, brhántam,*  
*urūm, gabhīrām, pṛthubudhnam, indra,*  
*śrutáṛṣim, ugrām, abhimātisāham*  
*asmābhyam, citrām, vṛṣaṇam rayīm dāḥ!*

„Wolle uns, Indra, gutes Himmelslicht enthaltenen, von den Lichtwesen gehüteten, Himmelslicht strahlenden, breiten, tiefen, auf breiter Grundlage beruhenden, auf die Strahler (= Sänger) hörenden, (für die Feinde) schrecklichen, dem Angriff trotzendem, leuchtenden, mannhaften Reichtum spenden.“

II, 23, 15:

*br̥has pate, áti yád aryó árhād,*  
*dyumád vibhāti, krátumaj jáneṣu,*  
*yád dādāyac chāvāsa, ṛtaprajāta,*  
*tád asmāsu drávinam dhehi citrām!*

„Herr des Lichthimmels, das leuchtende Gut, das die Ungläubigen zu überstrahlen vermag, Himmelslicht ausstrahlt, (geistes-)kräftig unter den Menschen,

das hell zu glänzen vermag durch seine Himmelsglut (*sávaḥ*, s. oben S. 15), du Wahrheitgeborener<sup>1)</sup>, das lege bei uns nieder!“

III, 16, 3:

*sá tvām no rāyāḥ śiśhi,*  
*mīḍhvo agne, suvīryasya,*  
*távidyumna, váṛṣiṣṭhasya, prajāvato,*  
*'namivāsya, śuṣmīnaḥ!*

„So strahle uns denn Reichtümer zu, regenspendender Agni, mit guten Männern versehenen, mächtig Himmelslicht strahlender, höchsten(?), mit Nachkommenschaft versehenen, von Krankheit verschonten, glühenden!“

Daß der Reichtum als von *bráhma* erfüllt galt, beweisen auch drei Stellen, an denen das Wort *rayí* durch *dvibárhas* „doppeltes Brahman besitzend“ näher bestimmt wird:

RV. IX, 4, 7:

*abhy āṛṣa, svāyudha,*  
*sóma, dvibárhasam rayīm;*  
*átha no vásyasas kṛdhi!*

„Strahle uns, Schöngewappneter, Sóma, einen Reichtum zu, der doppeltes *bráhma* besitzt, und mache uns leuchtender.“

„Schöngewappnet“ heißt der Sóma, weil er das dem Krieger nötige Herzensfeuer erzeugte (s. oben S. 69 ff.); das doppelte *bráhma* verlieh er, wenn er mit Milch gemischt war (s. oben S. 20, 25, 27 f., 71, 73 ff., 93). — *abhi* + *ṛṣ* „zustrahlen“, von derselben Wurzel, zu der *ṛṣi* gehört.

IX, 40, 6:

*pumāná, indav, á bhara,*  
*sóma, dvibárhasam rayīm,*  
*vṛṣaṇam indo na, ukthyam!*

„Bringe uns, indem du dich in Feuer wandelst, Entflammer, Sóma, doppeltes *bráhma* besitzenden Reichtum herbei, regenspendender(?) Entflammer, rühmenswerten!“

<sup>1)</sup> *ṛtá* gehört gleichfalls zu einer Wurzel, die „leuchten“ bedeutet, wie später gezeigt werden wird.

IX, 100, 2:

*punāná, indav, á bhara  
sóma, dvibárhassam rayīm!  
tvám vásūni puṣyasi  
viśvāni dāśūso grhé.*

„Bringe uns, indem du dich in Feuer wandelst, Entflammer, Sóma, doppeltes *bráhman* besitzenden Reichtum herbei! Du läßt alle leuchtenden Dinge (= allen Reichtum) gedeihen im Hause eines Mannes, der gespendet hat.“

Wichtig zum Verständnis der arischen Auffassung des Besitzes oder Reichtums sind auch die Verbindungen, in denen *rayí, ráy* mit Substantiven erscheint, welche die eine oder andere Art des Feuers oder Lichtes bezeichnen; z. B.:

VIII, 51, 10:

*asmé rayíh paprathe, vṣṇyam sávo,  
'smé suvānása indavah.*

„Bei uns hat sich der Reichtum ausgebreitet, mannhafte Himmelsglut, bei uns die gekelerten Entflammer.“

Über *indu* werde ich später handeln.

VI, 20, 1:

*dyaúr ná yá indrábhí bhímáryás  
tastharú rayíh, sávasā, pṛtsú jánān,  
tām nah sahásrabharam urvarāsām  
daddhí, sūmo sahaso, vṛtratúrām!*

„Gib uns den Besitz, der, Indra, wie der Himmel die Erde, so die Ungläubigen umgibt, durch seine Himmelsglut in den Kämpfen die Menschen, den tausendlastigen, Ackerland erobernden, o Sohn der Kraft, den feindebezwingenden!“

I, 33, 1:

*anāmṛnáh kuvíd ád asyá ráyó,  
gdvām, kētam páram āvárjate nah?*

„Ob uns wohl der Unverletzliche das höchste Licht dieses Besitzes, das der Rinder, gewähren wird?“

X, 111, 7:

*sácante yád usásah sūryeṇa,  
citrām asya ketávo rām avindan*

„Da den Morgenröten die Sonne folgt, so haben deren Strahlen den leuchtenden Besitz gefunden.“

IV, 4, 6:

*sá te jānāti sumatīm, yaviṣṭha,  
yá tvate bráhmane gātūm átrat.  
viśvāny asmai sudināni, ráyó  
dyumnāny, aryó vi dúro abhí dyant.*

„Der kennt dein Wohlwollen, Jüngster, der dem so gewaltigen Himmelslicht (*bráhman*) den Gang bereitet. Alles was leuchtet, die Himmelslichter des Besitzes, hat der Strahlende ausgestrahlt nach jenes Türen hin.“

II, 7, 1:

*śréṣṭham, yaviṣṭha, bhārata,  
ágne, dyumántam á bhara,  
váso, puruspṛṭham rayīm!*

„Bringe herbei, Jüngster, den Bharata Gehöriger, Agní, den hellsten, himmelslichtigen, vielbegehrten Besitz, du Leuchtender!“

V, 24, 1:

*vásur agnir, vásuśravā; áccā nakti,  
dyumáttamam rayīm dāh!*

„Leuchtend bist du, Agní, von leuchtendem Ruhme; komm herbei, gib uns himmelslichtigsten Besitz!“

IX, 4, 10:

*rayīm náś citráṁ, ásvinam,  
indo, viśvāyum á bhara;  
áthā no vásyajas kṛdhí!*

„Bring uns, Sóma, glänzenden Besitz herbei, mit Rossen versehenen, alles Leben (oder: alles Feuer) besitzenden, und mach uns so leuchtender!“

„Leuchtender“ insofern, als der Reichtum Macht und Herrschaft über die Feinde verleiht, Dinge, die ein starkes Herzensfeuer (*bráhman*) voraussetzen. Daraus erklärt sich, daß in den folgenden Strophen *vásu* „Licht“ als Synonymon von *rādhas, rayí, ráy* gebraucht wird.

I, 22, 7:

*vibhaktāraṃ havāmahe  
vāsoḥ, citrāsya rādhasaḥ,  
savitāraṃ nṛcākṣasam.*

„Den Verteiler des Lichtes, der leuchtenden Gabe,  
rufen wir uns herbei, den menschenbeschauenden Savitār  
(die Sonne).“

II, 2, 12:

*vāsvo, rāyāḥ purnścandrāsya, bhūtyasaḥ,  
prajāvataḥ, svapatyāsya śagdhi nah!*

(An Agnī:) „Schenk uns das Licht, den vielleuchtenden  
Besitz, den sehr reichlichen, mit Nachkommenschaft, mit  
guten Kindern versehenen!“

VI, 36, 4:

*sā rāyās khām ūpa sṛjā gṛnādh,  
purnścandrāsya tvām, indra, vāsvaḥ!*

„Darum laß des Besitzes Quelle auf uns strömen, da wir  
dich bestrahlen (preisen), du, Indra, die des vielleuch-  
tenden Lichtes.“

Über *gar* s. Bem. zu VI, 6, 7 oben S. 120.

III, 62, 3.

*asmé tād, indrāvaruṇā, vāsu syād,  
asmé rayīr, marutaḥ, sārvaṇāḥ!*

„Uns werde, Indra und Vāruṇa, dieses Licht zuteil, uns  
der Reichtum, ihr Marūt, der mit allen Männern (Mannen)  
ausgestattet ist!“

Also der Besitz ist Licht. Und darum wird er  
sogar mit dem sakralen Feuer, mit Agnī, und mit einer  
anderen Form des Feuers, dem Soma, teils verglichen,  
teils gleichgesetzt.

Von Agnī heißt es:

I, 66, 1:

*rayīr ná citrā, sūtro ná samdṛṣṭ,  
āyur ná prānó, nītyo ná sūnūḥ,  
tākvā ná bhūrṇir vānā siṣakti,  
pāyo ná dhenūḥ, śúcir, vibhāvā.*

„Wie leuchtender Besitz, wie die Sonne, der Anblick  
(= wie der Anblick der Sonne), wie das Leben, der Odem

(= wie der Lebensodem), immer wiederkehrend, wie ein  
Sohn, beweglich wie . . . . (?), haftet er an den Hölzern,  
leuchtend, wie die Milch, die Kuh (= wie die Kuh-  
milch; eine Form des Feuers: oben S. 71), nach allen Seiten  
strahlend.“

I, 73, 1:

*rayīr ná yāḥ pitrvittó vayodhāḥ.*

„Er, der wie der von den Vätern gefundene Besitz Lebens-  
kraft spendet.“

I, 127, 9:

*tvām, agne, sāhasā śāhantamaḥ,  
śusmīntamo jāyase devātātaye,  
rayīr ná devātātaye.*

„Du, Agnī, wirst an Siegeskraft als der Siegreichste, als  
der Glühendste geboren für die Devaschaft, wie der Be-  
sitz für die Devaschaft.“

I, 128, 1:

*viśvāśruṣṭiḥ sakṛyāté, rayīr iva śravasyāté.*

„allerhörend dem, der ihm zum Freunde wird, wie der  
Besitz dem, der nach Ruhm strebt.“

Ruhm, Besitz und Feuer sind leuchtend,  
und darum ist der Besitz selbst Feuer:

II, 1, 12:

*tvām vājaḥ pratāraṇo, bṛhānn asi,  
tvām rayīr bahuló, viśvātas pṛthūḥ.*

„Du (Agnī) bist siegreiche, Himmelslicht (*brāhman*) aus-  
strahlende Kraft, du bist der Besitz, der vielfältige, nach  
allen Seiten ausgebreitete.“

Ebenso ist das Opfer = Reichtum:

IV, 2, 5:

*gomāñ, agné 'vimāñ, asvī yajñó,  
nṛvātsakhā sādām id apramṛṣyāḥ;  
īlāvāñ eṣó, asura, prajāvān,  
dirghó rayīḥ, pṛthūbndhman, sabhāvān.*

„Mit Rindern versehen, o Agnī, mit Schafen, mit Rossen  
versehen ist das Opfer, von männlichen Teilnehmern be-  
sucht, auf immer unvergeßlich; mit den Produkten der

Kuh, o Herrscher, ist es versehen, mit Nachkommenschaft, der dauernde Besitz, auf fester Grundlage ruhend, versamlungsreich.“

Über die Feuernatur des Opfers s. oben S. 19 ff. Da auch der Sóma Feuer ist, so ist der Besitz auch mit diesem identisch:

IX, 5, 3:

*īlényah pávamāno*  
*rayír ví rájati, dyumān,*  
*mādhōr dhārābhīr, ójasā.*

„Der anzuflehende, sich in Feuer wandelnde Besitz (= Sóma) strahlt nach allen Seiten aus, himmelslichtig, mit Strömen des Mets, mit Kraft.“

Da der Besitz seine Heimat im Feuerhimmel hat, sind seine Hüter die *devá* (*devágopā* ... *rayīh* VI, 68, 7), und die *devá* entsenden ihn (*rayír devájūto* IV, 11, 4; VII, 84, 3); ja er ist, wie der griechische Plutos, selbst ein *devá* und wird als solcher VIII, 31, 11 neben Pūśán und Bhága genannt, während in IX, 101, 7 Pūśán, Rayí, Bhága und Sóma einander gleichgesetzt werden.

Somit ist der Besitz seinem Wesen nach Himmelslicht, einmal, weil er aus dem Licht-himmel stammt, sodann, weil er mit Macht im eigenen Volk und gegen die Feinde verbunden ist, der Macht, die nach arischer Anschauung durch das mikrokosmische Himmelsfeuer (*bráhman*) hervorgerufen wurde.

Und darum wird er nicht nur durch *vásu* „Licht“, sondern auch durch andere Wörter bezeichnet, welche „Licht“ bedeuten, also durch *śrī* „Licht“ (sg. I, 43, 7; pl. III, 1, 5; IX, 16, 6; 62, 19; X, 45, 5), *śrēṣṭham* („größtes Licht“ III, 21, 2; X, 24, 2), *dyumná* („Himmelslicht“ I, 48, 1), *dyumát* („Himmelslicht“ II, 9, 6; V, 23, 4; VI, 48, 7), *citrá* („Licht“ I, 92, 13; IV, 32, 2; VIII, 46, 27), *bhadrá* („Licht“ I, 166, 9, 10; VII, 26, 4; VIII, 93, 28; X, 32, 9; oben S. 76; vgl. I, 1, 6; X, 34, 2).

Somit ist das bisherige Ergebnis unserer Untersuchung dieses:

Das neutrale substantivische *vásu* bedeutet „Licht“, wird aber oft zur Bezeichnung des Reichtums verwendet, da dieser nach vedischer Anschauung eine Erscheinungsform des Himmelslichtes ist. Wie lebendig die Anschauung von dem *bráhman* verleihenden Besitze (im klassischen Sanskrit tritt an die Stelle des *bráhman* in diesem Sinne das *téjas*; s. Idg. F. XLI, 190. 192. 208) noch im klassischen Indien war, ergibt sich aus dem zweiten Buche des Tantrākhyāyika. S. meine Übersetzung, S. 70 ff., bes. 74 ff. und Fußnote 5, S. 74; dazu Jāt. 536; Chavannes, 500 Contes, Nr. 359.

Sollte sich demnach herausstellen, daß das Adjektivum *vásu* „gut“ bedeutet, wie die Wörterbücher angeben, so wäre das neutrale Substantivum nicht von diesem Adjektivum herzuleiten.

Wir untersuchen nun, ob

### 3. das Adjektivum *vásu*

die Bedeutung „gut“ wirklich besitzt.

#### a) Der Positiv *vásu*.

α. *vásu* auf *devá* bezogen.

Der Positiv *vásu* wird im RV., wenn ich richtig gezählt habe, 79 mal von *devá*, vorzugsweise von Indra und Agní, verwendet. Da diese verkörpertes Himmelsfeuer sind, keineswegs Verkörperungen einer moralischen Eigenschaft, wie die Güte, so braucht man kein Wort darüber zu verlieren, daß das Adjektivum *vásu* in diesen Fällen die nach der Etymologie zu erwartende Bedeutung „leuchtend“, „feurig“ in nicht übertragenem Sinne hat.

Diesen 79 Fällen stehen nach Graßmann 6 gegenüber, in denen *vásu* zur Bezeichnung von Menschen, und 14, in denen es zur Bezeichnung von Sachen gebraucht wird.

β. *vásu* auf Menschen bezogen.

Graßmann führt folgende Belege an:

V, 3, 8:

*tvām asyā vyṣi, deva, pūrve  
dūtām kṛvānā ayajanta havyatī,  
samsthé yād, agna, iyase rayjānām,  
devó mártair vásubhir idhyāmānah.*

„Beim Aufstrahlen (oder: Ausstrahlen) dieser (nämlich der Morgenröte), o *devá* (Agní), opferten dir die Vorfahren, indem sie dich zu ihrem Boten machten, da du zu dem Sammelort (oder: Vorratsraum) der Reichtümer gehst, o Agnί, der *devá*, von leuchtenden Sterblichen entsendet.“

Der leuchtende (*devá*) Agnί ist hier den — durch ihr Herzensfeuer, *bráhmaṇ* — leuchtenden Menschen gesellt. Der Dichter gemahnt das Feuer damit an seine Wesensgleichheit mit den zu den *devá* haltenden Menschen, den *ṛṣi*.

V, 41, 9:

*tujé nas táne párvatāḥ  
sántu svāitavo yé vásavo ná vīrāḥ.*

„Zur Nachkommenschaft, zur Fortdauer sollen uns die Gebirge sein (= verhelfen), die eigenlichtigen, die wie Helden leuchten.“

Der Zusammenhang ergibt, daß die Bedeutung des ἄπ. εἰρ. *svāitu* nicht sein kann „eigenen, selbständigen Gang habend“, sondern daß es zu *éta* = awest. <sup>1</sup>*aēta*, „leuchtend“, „glänzend“, ved. *vyéta* „ausstrahlend“ (Beiwort der *usás*), *étagna* „leuchtende Strahlen besitzend“, „leuchtend“, „strahlend“ (Bloomfield, AJPh. 17, 427) gehört. — Über die Berge als Behälter des Lichtes s. oben S. 14. Die Helden leuchten, weil sie von *bráhmaṇ* erfüllt sind; s. oben S. 121 zu IX, 4, 7.

VII, 39, 1:

*ūrdhvó agnīḥ snmatīm vásvo asret;  
pratīcī jurnīr devātātīm eti.*

„Der aufgerichtete Agnί (= das emporlodernde Feuer) hat sich zu des Leuchtenden gutem Geistes(produkt, = Lied) (Wortspiel: zu dem Wohlwollen des Leuchtenden) gesellt; vorwärts geht die Glut zur Devaschaft.“

Hier ist also *vásu* substantivisch gebraucht, und zwar im Wortspiel. Der „Leuchtende“ ist der von *bráhmaṇ* erfüllte *ṛṣi*, aber auch der leuchtende Himmels Gott, Indra, die Verkörperung des Himmelslichtes.

VIII, 19, 37 heißt *Śyāva*, der Opferherr, *vásur dīyānām pátiḥ*, „der leuchtende Herr der Gaben“, zugleich als Schätzenspender und als Fürst (*kavi, sūra*, oben S. 15).

VIII, 40, 9:

*vásvo vīrásyāpṛco yā nú sādhanā no dhīyo;*

„Einem leuchtenden Helden, einem freigebigen, gehören unsere Flammen (= Lieder), die sich jetzt auf den Weg gemacht haben.“

Unter dem leuchtenden Helden kann ebenso der Verwalter des Opfers wie Indra, für den es bestimmt ist, verstanden werden. Im ersteren Falle erklärt sich das Beiwort „leuchtend“ wie unter VIII, 19, 37.

IX, 81, 3:

*ā naḥ, soma, pávamānaḥ kirā vásu!  
īndo, bháva maghāvā rādhaso mahāḥ!  
śikṣā, vayodho, vásave sū cetānā!  
mā no gāyam āré asmdt pára sicaḥ!*

„Streu uns, Soma, indem du dich in Feuer wandelst, das Leuchtende (= den Reichtum) zu! Entzündet, werde ein freigebiger Spender der Gabe! Hilf gut, Spender der Lebenskraft(?), dem Leuchtenden mit dem Lichte! Spritze nicht unsern Hausstand(?) in die Ferne, weg von uns!“

Der Leuchtende ist wieder der vom *bráhmaṇ* erfüllte *ṛṣi* oder *sūra*.

γ. *vásu*, angeblich „gut“, „heilsam“, auf Sachen bezogen.

I, 22, 7 ist bereits oben, S. 124, gegeben und übersetzt. Ich halte in dieser Strophe *vásor* für das Substantivum. Wäre es aber Adjektivum, so stände es als Attribut zu *rādhasaḥ* „Gabe“, „Gut“ und könnte nur dieselbe Bedeutung haben wie das daneben stehende *citrásya*, also „leuchtend“, um so mehr, als derjenige, der um die Gabe angerufen wird, die Sonne ist.

I, 84, 10—12. In diesen Strophen heißen die Kühe, d. h. die Milch, mit welcher der Soma gemischt wird, *vāsvīr* „leuchtend“, weil Milch wie Soma ungeläutertes Feuer (ungeläutertes *brāhmaṇ*) sind. S. oben S. 73 ff. Daher schleudern sie *Indras vājra* (s. oben S. 74 f.).

II, 2, 12. S. oben S. 124. Ich halte *vāsvo* für das Substantivum. Wäre es als Adjektivum aufzufassen, so wäre es als Synonymon von *puruścandrāsya* zu betrachten, würde also „leuchtend“ bedeuten.

III, 13, 5:

*dīdivāmsam, āpūrvyaṃ vāsvībhir asya dhātībhiḥ  
īkvāṇo agnīm indhate, hótāraṃ, viśpātīm viśām.*

„Den Strahlenden, der durch seine leuchtenden Flammen ohne Vorgänger (= ohnegleichen) ist, das Feuer entzündeten die Strahlenden (= die *īśi*), den Hótar, den Stammesherrn der Stämme.“

Da *vāsu* hier Beiwort zu *dhī* „Flamme“ ist, so ist seine Bedeutung sicher.

V, 74, 10 werden die den *Aśvín* gebotenen „Genüsse“ (*bhūj*), d. h. die Opfergaben, *vāsvīh* genannt, natürlich nicht „gut“, sondern „leuchtend“, da sie durch *Agnī* in Feuer verwandelt worden sind; s. oben S. 19. Auch gehört zu ihnen der Soma, der selbst ungeläutertes Feuer ist; s. oben S. 73 ff.

VI, 16. 25:

*vāsvī te, agne, sámdr̥ṣtir*

nicht „gut“, sondern „leuchtend, Feuer, ist dein Anblick“.

VII, 20, 10:

*vāsvī śu te jaritré astu śaktir.*

Die Worte sind an *Indra* gerichtet, die blitzbewehrte Verkörperung des Feuerhimmels; also: „sehr leuchtend soll deine Hilfe dem Leuchtenden (= Sänger) sein!“ *jaritré* bedeutet wie *īśi* wörtlich „der Leuchtende“, „der Strahlende“, da die Lieder als Ausstrahlungen des *brāhmaṇ* gelten. Vgl. *jūrni* „Glut“, „Flamme“, *jūrni* I, 127, 10, *jūrni* „von Glut umgeben“; *gar* (s. oben S. 124, zu VI, 6, 7), *jar* „singen“, eigentlich „glühen“, „strahlen“, und *jūrv* „verbrennen“ gehören zusammen.

VIII, 24, 8:

*vayám te asyá, vṛtrahan,  
vidyāma, śūra, nāvyaśaḥ  
vāsoḥ spārhasya, puruhūta, rādhasaḥ.*

„Laß uns, *Vṛtratöter*, etwas merken, du Strahlender, von diesem deinem begehrenswerten Lichte, Vielgerufener, von deiner Gabel!“

Ich fasse *vāsu* hier als das Substantivum. Ist es Adjektivum, so ist zu übersetzen: „von dieser deiner leuchtenden, begehrenswerten Gabe“. Vgl. das soeben zu VII, 20, 10 Bemerkte.

VIII, 39, 4 ist *vāsu* nicht Adjektiv, sondern Substantiv.

VIII, 88, 1 ist *vāsu* Beiwort zu *andhas* „Soma“ und bedeutet darum „leuchtend“, weil Soma Feuer ist; s. oben S. 73 ff.

X, 22, 12 wird *Indras* Hilfe (*abhiṣṭayaḥ*, pl.) *vāsvīr*, nicht „gut“, sondern „leuchtend“ genannt, um so mehr als er mit *śūra* „Leuchtender“ und *vajrivaḥ* „Blitzbewehrter“ angerufen wird.

X, 43, 3 ist *vāsvaḥ* Beiwort zu *rāyó* (Genetiv) „Reichtum“, als dessen Herr *Indra* bezeichnet wird, heißt also wieder „leuchtend“.

X, 172, 2 wird *uśás* die Morgenröte gebeten: *ā yāhi vāsvyā dhiyā* „komm mit deinem leuchtenden Lichte!“

Aus der nachṛgvedischen Literatur führt das Petersburger Wörterbuch zwei Belege für das adjektivische *vāsu* an: *Āśvalāyana*, *Gṛhyas.* I, 3, 3, wo es Beiwort zu *sūrya* „Sonne“, und *Śāṅkh.*, *Śrautas*, IV, 12, 10, wo es Beiwort zu *yajña* „Opfer“ sei. Bei *Āśvalāyana* steht das Wort in dem Spruche: *savitṛḥ tvā prasava utpunāmy acchidreṇa pavitreṇa vāsoḥ sūryasya rasmībhiḥ*. Stenzler übersetzt diese Worte so: „Auf des Savitar Geheiß reinige ich dich mit unverletztem Reiniger, mit des Vasu, der Sonne Strahlen.“ Faßt man *vāsu* hier als Substantiv, so kann es nur „der Leuchtende“ oder „das Licht“, faßt man es als Adjektiv, so kann es nur „leuchtend“ bedeuten. In Hillebrandts Ausgabe findet sich *vāsu* in der angeführten *Śāṅkhāyana*-Stelle nicht; da es aber nach der Angabe des PW.



an der zitierten Stelle Beiwort zu „Opfer“ ist, so kann seine Bedeutung an ihr auch nur „leuchtend“ sein.

In keiner einzigen der angeführten Belegstellen also heißt das Adjektivum *vāsu* „gut“, sondern überall nur „leuchtend“.

Wir prüfen nun die Belegstellen für den Komparativ.

b) Der Komparativ *vāsyas*.

An 16 Stellen wird dieser Komparativ nach Graßmann als neutrales Substantivum gebraucht und bedeutet nach ihm „höchstes Glück oder Heil“. Ganz entsprechend verwendet das Avesta den Komparativ (s. Bartholomae, Sp. 1405). Bartholomae setzt dafür fälschlich die Bedeutung „das bessere Los“ an. Im RV. wie im Avesta bedeutet „das Leuchtendere“ natürlich den Feuerhimmel, also die Welt der Mächte des Lichtes, die mit diesem Komparativ bezeichnet wird, weil sie leuchtender ist, als die Menschenwelt; vgl. *rājasī* und *rōdasī* und oben S. 13.

Die von Graßmann für den adjektivischen Komparativ angeführten und mit den Bedeutungen „besser“, „willkommener“, „besser gesinnt“, „reicher“, „glücklicher“ versehenen Belege sind die folgenden.

II, 17, 8.

*avidāhīndra, citrāyā na ūtī;  
kṛdhī, vṛṣann indra, vāsyaso nah!*

„Unterstütze uns, Indra, mit leuchtender Hilfe; mach uns, regenspendender Indra, leuchtender!“

Da Reichtum wie kriegerische Hilfe (infolge des *brāhman*) Licht ist, so leuchtet der Reiche wie der Krieger, die im RV. übrigens wohl meist personengleich sind. Dafür, daß diese Erklärung richtig ist, bürgt das Beiwort *citrāyā* bei *ūtī* in unserer Stelle.

Dieselbe Erklärung gilt auch für die folgende Stelle:

IV, 2, 20 (an Agnī:)

*ūchocasva! kṛnuhī vāsyaso no!  
mahō rāyāh, puruvāra, prā yandhi!*

„Leuchte auf! Mach uns leuchtender! Spende uns große Reichtümer, Schätzereicher!“

Nicht „reicher“, „glücklicher“, wie Graßmann erklärt, sondern „leuchtender“ heißt *vāsyas* auch, wo es in Verbindung mit *Sóma* auftritt:

VIII, 48, 6:

*agnīm ná mā mathitām sām didīpah!  
prā cakṣaya! kṛnuhī vāsyaso nah!*

„Wie das (aus den „Reibhölzern“) gequirelte Feuer entflamme (oder: erleuchte) uns! Erhelle uns! Mach uns leuchtender!“

Die Bitte ist an *Sóma* gerichtet; die Erklärung ergibt sich von selbst aus den Ausführungen oben, S. 73 ff.

In demselben Sinne wird von *Sóma* VIII, 91, 4 gesagt: *kuvīn no vāsyasaḥ kárat?* „Ob er uns wohl leuchtender machen wird?“ Und alle 10 Strophen des Liedes IX, 4 bitten im Kehrrvers *Sóma*: *áthā no vāsyasas kṛdhi!* „So mach uns denn leuchtender!“

Auch in allen übrigen Belegstellen bedeutet *vāsyas* nur „leuchtender“.

V, 31, 2:

*nahī tvād, indra, vāsyō anyád āsti.*

„Denn es gibt nichts, was leuchtender wäre, als du, Indra!“

V, 61, 6:

*utā tvā strī śásīyasī  
pumsó bhavati, vāsyasī,  
ādevatrād, arādhāsah.*

„Und manchmal ist ein Weib...(?), ist leuchtender als der Mann, wenn dieser nicht zu den Lichtwesen hält und (ihnen) nicht spendet.“

„Leuchtender“, weil mehr *brāhman* besitzend.

VI, 41, 4:

*sutāḥ sómo āsutād, indra, vāsyān;  
ayām śréyāñ cikīṭāṣe rānāya.  
etām titirva, ūpa yāhi yajñām;  
tēna vísvās távisīr ā pṛṇasva!*

„Der gekelterte *Sóma*, Indra, ist leuchtender als der ungekelterte; dieser ist strahlender für einen, welcher

den Entschluß gefaßt hat (wörtlich: „gestrahlt hat“, nämlich mit dem *bráhma*n, welches Denken, Wollen und Tatkraft ausstrahlt), zu kämpfen. Komm zu diesem Opfer, o Siegreicher; fülle dir mit ihm alle deine Kräfte an!“

Daß der gekelterte *Sóma* reineres Feuer ist, als der ungekelterte, ergibt sich aus dem oben S. 73 ff. Ausgeführten.

VI, 44, 7 heißt es von *Índra*:

*papānó devébhyo vásyo acait.*

„Als er (*Índra*) getrunken hatte, strahlte er leuchtender (wörtlich: Leuchtenderes), als die (anderen) Leuchtewesen.“

Selbstverständlich, da der *Sóma* *Índras* Herzensfeuer, *bráhma*n, vermehrt hat.

VII, 32, 19:

*nahí tvád anyán, maghavan, na āpyam,  
vásyo ásti pitā cand.*

„Denn keine Freundschaft, Gabenreicher, ist für uns leuchtender, als du; nicht einmal ein Vater ist es.“

*Índra* als die höchste Verkörperung des Himmelslichtes ist natürlich der leuchtendste *devá*. Da das Gut wie die Gabe, wie wir sahen, Licht ist, so ist deren Spender natürlich leuchtend. Letztere Anschauung findet auch in der folgenden Strophe ihren Ausdruck:

VIII, 1, 6:

*vásyāñ, indrási me pitúr  
utá bhrátur ábhūñjataḥ;  
mātā ca me chadayathaḥ samā, vaso,  
vasutvanāya, rádhase.*

„Leuchtender, *Índra*, bist du für mich als ein Vater und als ein Bruder, der nicht spendet. Die Mutter und du erscheint (*paraíssez*, nicht *semblez*) mir als Gleiche, o Leuchtender, für das Leuchten, für die Gabe.“

VIII, 20, 18:

*yé cārhanṭi marútaḥ, sudānavah,  
smán mīlhuśasá cāranṭi yé,  
dtaś cid ā na ūpa vásyasā hrdā  
yūvāna ā vavṛdhvam!*

„Und die da strahlen, die *Marút* (= die Gewittergötter), die Schönleuchtenden<sup>1)</sup>, die zusammen regenspendend einhergehen: kommt von dort herbei zu uns mit leuchtenderem Herzen, ihr Jünglinge!“

Wenn das Herz „leuchtender“ genannt wird, so ist es klar, daß damit auf das *bráhma*n der *Marút* angespielt wird; vgl. VII, 56, 16 (oben S. 32).

X, 37, 9:

*yásya te vísvā bhūvanāni ketūnā  
prá cérate ní ca víśānte aktūbhiḥ,  
anāgāstvēna, harikeśa sūrya,  
āhnāhnā no vásyasāvasyasōd ihi!*

„Du, durch dessen Licht alle Lebewesen ausgehen und sich in den Nächten wieder niederlegen, gehe, gelbhaariger *Sūrya* (= Sonne), da wir uns gegen dich nicht vergangen haben, Tag für Tag für uns auf, so daß jeder dieser Tage leuchtender werde!“

Als Adverbium steht *vásyas* an folgender Stelle:

VIII, 48, 9:

*tvám hí nas tanvāḥ, soma, gopā;  
gātregātre niśasāthā nṛcāksāḥ.  
yāt te vayāṃ pramināma vratāni,  
sá no mṛṣa suśakhā, deva, vásyaḥ!*

„Denn du, *Sóma*, hast dich als der Hüter unseres Leibes in jedem einzelnen Gliede niedergelassen als der, der die Männer erleuchtet. Wenn wir deine Satzungen übertreten haben, so erbarme dich unser als guter Freund, o *devá*, in leuchtender Weise!“

Wie *Sóma* selbst, so leuchtet auch sein Erbarmen.

#### c. Der Superlativ *vásiṣṭha*

endlich kommt — außer wo er Eigen- oder Geschlechtsname der bekannten *Ṛṣi*-Familie ist — nur an drei Stellen vor; denn das Zitat 227, 1 = II, 36, 1 bei Graßmann ist falsch. Dort steht die Verbalform *vásiṣṭa*.

In II, 9, 1 ist *vásiṣṭha* Beiwort *Agnís*, ebenso in

<sup>1)</sup> *sudānu* = awest. *hudānu*, *√dā*; s. oben S. 33, 103.

## VII, 1, 8:

ā yās te, agna, idhaté anīkam,  
 vāsistha, sūkra, dīdivah, pāvaka!  
 utó na ebhīh staváthair ihá syāh!

„Heran (trete), der dein Antlitz entzündet, o Agni, leuchtendster, glänzender, strahlender, flammender! Und auch durch diese unsere Lobgesänge sollst du hier sein!“

Der letzte Satz gründet sich auf die Anschauung, daß die Lieder, wie schon die Etymologie von *īc* (Idg. F. XLI, 202) beweist, Feuer sind. Auch sie helfen das Opferfeuer entzünden. — Daß in dieser Strophe *vāsistha* nur „leuchtendster“ bedeuten kann, ergibt sich aus den anderen Synonyma im 3. Vers.

In X, 95, 17 endlich nennt sich Purūravas *vāsisthah*, sicherlich auch „der Leuchtendste“, „der Glühendste“. Er sagt von sich selbst: *hīdayam tapyate me* „mein Herz wird durchglüht“, „mein Herz brennt“, und die Apsaras verkündet ihm: *prajā te devān haviṣā yajāti, svargā u tvām āpi mādayāse*: „Dein Sohn wird den *devā* mit Opfergabe opfern, und dann wirst auch du dich im Feuerhimmel berauschen.“ Der Sohn des Purūravas aber ist nach dem Mahābhārata Āyú, das aus den Reibhölzern gewonnene Opferfeuer (PW. I, Sp. 678).

Daß endlich der Eigennamen *Vāsistha* nicht „der Beste“, sondern „der Leuchtendste“ bedeutet, ist selbstverständlich. Denn diesen Namen führt ein berühmter *īṣi* des RV. und seine Nachkommen, und *īṣi* bedeutet „Strahler“ im Sinne des Ausstrahlens der Lieder durch das *brāhman*.

So ergibt sich denn, daß das Wort *vāsu* im ganzen RV. an keiner einzigen Stelle eine andere Bedeutung hat, als diejenige, welche durch seine Etymologie gegeben ist. Als Adjektivum bedeutet es „leuchtend“, als neutrales Substantivum „das“, als maskulines Substantivum „der Leuchtende“. Als maskulines Substantivum ist es teils Synonymon von *devā*, teils bezeichnet es besondere Klassen der „Verkörperungen des Himmelslichtes“. Das Adjektivum wird oft

zur Bezeichnung des Reichtums gebraucht, wie andere Ausdrücke des Lichtes, und ebenso das substantivierte neutrale Adjektivum, heißt aber auch in diesen Fällen nur „leuchtend“ und „das Leuchtende“. Diese Verwendung des Wortes erklärt sich aus der Anschauung, welche die Arier und wohl schon die Indogermanen — vgl. das lateinische *dives*, oben S. 118 — von der Herkunft und von der Natur des Reichtums hatten.

Bei der nahen Verwandtschaft des Vedischen und des Awestischen und der Gleichzeitigkeit der vedischen und der awestischen Texte ist es nun selbstverständlich, daß auch das awestische *vohu* die Bedeutung „leuchtend“ haben muß.

II. Awestisch *vohu*.

Die Pahlavi-Übersetzung hat, wie Bartholomae in seinem Wörterbuche angibt, für das awestische *vohu* das Wort *veh*, und dies entspricht dem neupersischen *bih* „gut“. Nach Vullers ist dieses Wort *epithetum peculiare fidei Zoroastris et qui illam profitebantur Zoroastris discipulorum*. Mit dem Worte *daēnā* verbunden erscheint es in dem modernen *bih-dān*, was Vullers mit *optimus religione, s. optimae religionis cultor* übersetzt. Das Wort ist heute die Bezeichnung der mazdayasnischen Laien; vgl. Darmesteter, ZA. I, S. LI nebst Fußnote 1. Es würde einem awestischen *\*vohu-daēnā* entsprechen, also ursprünglich bedeuten: „ein leuchtendes Herzensfeuer besitzend“, „Besitzer eines leuchtenden Herzensfeuers“, und darum der richtigen Erkenntnis.

Der neupersische Superlativ *bihīšt* hat nur die Bedeutung „Himmel“ im religiösen Sinne, entspricht also genau ved. *vāhiṣṭham*, awest. *vahiṣṭem* „Feuerhimmel“ (wörtlich „das Leuchtendste“).

Demnach hat im Iranischen das Wort *vohu* genau so wie das Wort *daēnā* im Laufe der Zeit infolge des Verblässens der alten Anschauungen einen Bedeutungswandel erfahren. Wann die neue Bedeutung eingetreten ist, das wäre genauer zu untersuchen. Es ist möglich, daß sich in den jüngsten Teilen des Avestas bereits die Ansätze dazu finden. Aber ein Überblick über die von

Bartholomae gesammelten und geordneten Stellen zeigt schon, daß im allergrößten Teile des Awestas *vohu* die seiner Etymologie entsprechende Bedeutung genau so hat, wie das entsprechende *vāsu* im Rgveda.

Diese Bedeutung, „leuchtend“, Subst. Neutr. „das Leuchtende“, „der Feuerhimmel“, fehlt im Altiranischen Wörterbuch, da Bartholomae für seine Bedeutungsansätze teils von den falschen Ansätzen der Vedawörterbücher, teils vom Mittel- und Neupersischen ausgeht. Sein Bedeutungsansatz für das Adjektivum *vohu* lautet: „gut“, d. i. so wie etwas oder jemand entsprechend seiner Bestimmung beschaffen sein soll, „geeignet, tauglich, günstig, förderlich, religiös und moralisch gut“. Da diese Definition völlig verfehlt ist, so ist es kein Wunder, wenn Bartholomae zu der weiteren Erklärung gezwungen ist: „eine scharfe Scheidung der Bedeutungen ist nicht durchzuführen.“

Für das jungawestische neutrale Substantivum setzt Bartholomae, Sp. 1398, die Bedeutungen „das Gute; Gut“ an. Dieser Ansatz ist insofern falsch, als er wie der des PW. auf der irrigen Ansicht beruht, die Bedeutung „Besitz“, „Reichtum“ sei von der Bedeutung „gut“ des Adjektivums abgeleitet, die ihm gar nicht zukommt. Noch schematischer und ebenso falsch ist der Bedeutungsansatz für das gāthische neutrale Substantivum auf Spalte 1396: Neutr. als Subst. „Guthaben, Lohn“, von dem etwas den Menschen nach Abwägung seiner Taten erwartet. „Guthaben“ ist eine Wortbildung, welche auf ganz modernen europäischen Anschauungen beruht und dem modern europäischen Geschäftsleben entlehnt ist. Nach Weigands Wörterbuch, 5. Aufl., Sp. 782 erscheint das Wort „Guthaben“ zuerst im Jahre 1808 bei Campe! Trotzdem verwendet Bartholomae diesen Begriff zur etymologischen Deutung eines Wortes, welches in der Sprache eben erst sesshaft gewordener Nomadenstämme vorkommt! Ganz abgesehen von der Tatsache, daß von einer Abwägung der Taten in den Gāthā nirgends die Rede ist.

Wir betrachten die awestischen, das Wort *vohu* betreffenden Tatsachen in derselben Reihenfolge, in der wir die das vedische Wort *vāsu* betreffenden betrachtet haben, können uns aber nach dem bereits Gesagten nun kürzer fassen.

1. Das maskuline Substantivum *vohu*, dem vedischen *vāsu* = *devā* entsprechend, kann natürlich im Awesta nicht vorkommen, weil Zaratustra aus den arischen Mächten des Lichtes Mächte der Finsternis gemacht hat, *vohu* aber nicht im *daēvischen* Sinne verwendet wird.

2. Das neutrale Substantivum *vohu*.

Nach Bartholomae kommt es in den Gāthā in der Bedeutung „Guthaben“, „Lohn“ dreimal vor: Y. 31, 19; 47, 6; 49, 8. Alle drei Stellen sind eschatologischen Inhalts, und die ersten beiden hängen eng miteinander zusammen.

Y. 31, 19:

*gūštā yō maṇtā ašəm ahūmbiš vīdvā, ahurā,  
ərəzuṇdāi vacaṇhəm xšayamnō hizvō vāsō  
īvā ā9rā suxrā, mazdā, vərəhāu vīdātā rəṇayā.*

„Höret den, der die Wahrheit erdacht hat, der das Leben heilt, der Wissende, o Herrscher, so daß er, seiner Zunge mächtig, die Worte wahr zu sprechen vermag in bezug auf die Verteilung der beiden Gegner auf das Licht durch dein leuchtendes Feuer, Verstand!“ Bartholomae übersetzt: „.... der nach Gefallen die Worte seiner Zunge zu bewahrheiten vermag, wann durch dein rotes Feuer, o Mazdāh, das Guthaben der beiden Parteien verteilt wird.“

Y. 47, 6:

*tā dā spəntā mainyū, mazdā, ahurā,  
ā9rā vərəhāu vīdāitīm rānōibyā.*

„Durch diesen erleuchteten Geist, Verstand, Herrscher, wirst du für die beiden Gegner durch das Feuer die Verteilung auf das Leuchtende (= das Licht) vornehmen lassen (wörtlich: geben).“ Bartholomae: „durch diesen heiligen (!) Geist, o Mazdāh Ahura, mittelst des Feuers wirst du die Verteilung des Guthabens an die beiden Parteien vollziehen.“

Y. 49, 8:

*fərašaōstrāi urvāzištaṃ ašahyā dā*  
*sarōm — taṭ ʒwā, mazdā, yāsā, ahurā —*  
*maibyācā, yaṃ vaxhāu ʒvahnī ā-xšaṛōi;*  
*yavōi vīspāi fraēštāhō āhāmā.*

„Dem Frašaōstra wollest du leuchtendste Gemeinschaft mit der Wahrheit geben — darum bitte ich dich, Verstand, Herrscher! — und mir, die (Gemeinschaft mit ihr) in deinem lichten Reiche; für alle Zeit wollen wir alle (plur.) deine Geliebtesten sein.“ Bartholomae: „Dem Frašaōstra gewähre die wonnigste (!) Gemeinschaft mit Aša — darum bitte ich dich, o Mazdāh Ahura, — und mir den Gewinn des Guthabens in deinem Reich. Für alle Zeit wollen wir (deine) Gesandten (!) sein.“ Nach den Pluralen der letzten Zeile ist es doch ganz sicher, daß Zaraθuštra für Frašaōstra und sich und seine Anhänger das nämliche erbittet.

In der zuletzt übersetzten Stelle ist *vohu* also gar nicht Substantiv, sondern Adjektiv. In allen dreien aber kann von einem angeblichen Verteilen von Guthaben der beiden Parteien selbstverständlich gar keine Rede sein. Das substantivische *vohu* heißt wie im Veda „Licht“.

Der Ausdruck „Verteilung auf das Leuchtende“ ist einer zweifachen Deutung fähig. Minder wahrscheinlich ist die, daß dieses „Leuchtende“ („Licht“) hier allgemein für „Feuer“, also das des Himmels und das der Hölle, steht; daß auch die Hölle ihr Feuer hat, haben wir ja bereits gesehen: vgl. S. 9, 106, 155 ff., 159. Aber dann würde Zaraθuštra wahrscheinlich einen anderen Ausdruck als „das Leuchtende“ gewählt haben, da das Höllenfeuer ja als finster gedacht wird. An sich sind im Arischen Licht und Feuer untrennbar verbunden, so daß dieselben Ausdrücke „Licht“ und „Feuer“ zugleich bedeuten. Aber es gibt auch ein *asūrta*, awest. *axarata* = „nichtleuchtendes“ Feuer (s. S. 11, 16, 140), und Zaraθuštra trägt der Tatsache, daß ja auch die Devaverehrer den Feuerkult haben und auf einen Aufenthalt im Feuerhimmel hoffen, dadurch Rechnung, daß er ihrem Feuerhimmel sogar finsternes und darum schlechtes

zuschreibt, der für ihn „das Haus der Lüge“ ist; s. oben S. 10. Der Ort des guten Feuers (*xvāṣra*, s. S. 9, 18, 36 ff., 57 f., 159) ist der Feuerhimmel.

Wahrscheinlicher also ist es, daß in den eben übersetzten Strophen zu „auf das Leuchtende“ der Begriff „und auf das Finstere“ zu ergänzen ist. Eine solche Ergänzung eines Substantivums, besonders eines gegensätzlichen, zu dem durch Worte Ausgedrückten ist eine Eigentümlichkeit des Arischen. Ein Beispiel begegnete uns oben S. 134 in der Strophe RV. VIII, 1, 6, wo im Texte steht „*mātā ca*“ „und die Mutter“, was bedeutet „du und die Mutter“. Man sagt *rājasī* und *rōdasī*, um mit beiden Wörtern die gesamte Welt zu bezeichnen. Der erste Ausdruck bedeutet „die beiden, die Finsternis und“, der zweite „die beiden, das Licht und“. Im ersten Falle ist zu ergänzen „das Licht“, im zweiten „die Finsternis“. Im Awesta begegnen elliptische Duale und Plurale wie *grōhmā* „Grōhma und (seine Anhänger)“, *mazdā ahurāhō* „der Verstand, der Herrscher, und (die anderen Lichtwesen)“, *pitara* „die beiden, der Vater (und die Mutter)“ = ved. *pitārau*; *dvaēbya haca narēbya* „von zweien, von einem Mann und (einem Weib)“. Vgl. Reichelt, Aw. Elementarbuch §§ 421. 423. (*savōi* Y. 43, 2 ist Infinitiv, *savā* Y. 45, 7 acc. pl. n. Diese beiden Beispiele sind also bei Reichelt zu streichen.)

Ein Überblick über die von Bartholomae, Sp. 1398 unter aa) aufgeführten Belege für das substantivische neutrale *vohu* zeigt, daß dieses Wort nur selten (V. 3, 29) wie *vāsu*, *īsti*, *oroti* = *aši*, materiellen Besitz bezeichnet, überall aber „das Licht(e)“ bedeutet. Als besonders charakteristisch führe ich folgende Stellen an:

Yt. XI, 3:

*daēna mazdayasniš vīspaešu vaxhušu vīspaešuca ašo-ciṛaešu*  
*haiṛya-dātama, aṛa dātam zaraṣuṣtri.*

„Das mazdayasnische Herzenslicht (als Lehre oder Erkenntnisquelle; s. oben S. 112) ist unter allen Lichtern und (insbesondere) unter allen Lichtern der Wahrheit das am meisten die Wahrheit gebende, und demnächst (ist es) die zaraθuštrische Satzung.“ Wolff übersetzt: „die maz-

dayasnische Religion (ist's, die) bei allen ašaentstammten (das Geforderte) am besten wahrmacht — desgleichen das zaraθustrische Gesetz.“ Trotz der Ergänzung des im Texte nicht stehenden „das Geforderte“ ist mir das ebenso unverständlich wie dem Übersetzer selbst, der in der Fußnote ein Fragezeichen hinzufügt.

Hier steht *vohu* unter anderen Ausdrücken des Lichts, die seine eigene Bedeutung sichern.

Yt. XIII, 153:

*inamca zaym yazamaide, aomca asmanem yazamaide, tāca vohu yazamaide yā aptərəstā.*

„Wir opfern dieser Erde und wir opfern jenem Himmel und wir opfern allem Leuchtenden, das sich zwischen beiden befindet.“ Wolff: „Die Erde hier verehren wir, und den Himmel dort verehren wir, und (all) das Gute, das sich dazwischen (befindet), verehren wir.“

Yt. XIV, 57:

*haomem baire sāiri-baoyem,  
haomem vərəθrəjanem baire,  
nipātārem vohu baire,  
pātārem tanuye baire.*

„Haoma trage ich, den vom Sieden erlösenden, Haoma trage ich, den Töter der Angreifer (= der Feinde), ich trage den, der das Licht hütet (oder: verwahrt), ich trage den Schützer für meinen Leib.“ Wolff: „Einen vor dem Untergang rettenden Haoma(stengel) trage ich [als Zauber] bei mir, einen sieghaften Haoma(stengel) trage ich bei mir, den Beschützer des Guts (!) trage ich bei mir, den Beschützer (meiner) Person trage ich bei mir.“

*sāiri* ist nicht mit Bartholomae zu *sir* „zerbrechen“, sondern zu *sir* „sieden“ zu stellen, derselben Wurzel, welche im Vedischen von der Überführung in den Feuerleib und in das Himmelsfeuer gebraucht wird. Nach dem Awesta findet dieses Sieden in glühendem Erze statt und beschädigt nur die Anhänger der Lüge, nicht aber die der Wahrheit. In unserer Stelle wird dieser Schutz vor der Beschädigung dem Haoma zugeschrieben, was natürlich unzaraθustrisch

ist. Auf dieser Anschauung beruht das Beiwort *dūraoša*, welches der Haoma im jüngeren Awesta führt und welches bedeutet: „der das verderbliche (= daēvische) Feuer entfernt“; s. unten, Anm. 1, S. 159 f. Daß Haoma der „Hüter“ oder „Verwahrer des Lichtes“ heißt, ist nach dem oben S. 68 ff. Gesagten verständlich.

Der Feuerhimmel wird Y. 43,3 und 51,6 als *vahyō varəhōuš* bezeichnet, was natürlich nicht heißt „was besser ist, als gut“, sondern „was leuchtender ist, als das Leuchtende“. Zaraθuštra nennt seine Lehre *vohu* „das Leuchtende“, Y. 33,2, da sie ein Ausstrahlen seiner *daēnā* ist; s. oben S. 112. Im Yasna haptanbāiti wird das dieser Lehre Entsprechende *vohu* „das Leuchtende“ genannt, wie es Y. 39,4 heißt: „und wie du, Herrscher, Verstand, gedacht und gesprochen und gegeben und gewirkt hast alles Leuchtende (*vohu*), so wollen wir dir geben, so wollen wir dir (= für dich) lehren, so wollen wir dir mit diesen Dingen (= mit Gedanken, Worten, Gaben und Werken) opfern, so wollen wir dich verehren, so wollen wir dich bitten (wörtlich: „nach dir zielen“), Verstand, Herrscher!“

Somit ergibt sich, daß im alten wie im jüngeren Awesta das substantivische neutrale *vohu* überall „das Leuchtende“ oder „das Licht“ bedeutet, auf materiellen Besitz aber nur selten angewendet wird.

### 3. Das Adjektivum *vohu*

wird in den Gāθā, wie ein Überblick über die von Bartholomae, Sp. 1395 f., gegebenen Stellen zeigt, nur von Personen und Dingen gebraucht, welche entweder selbst — mikro- oder makrokosmisches — Himmelsfeuer sind, oder sich in ihm befinden, von ihm erfüllt sind oder mit ihm zusammenhängen.

In eschatologischer Beziehung ist also alles *vohu* „leuchtend“, was mit dem Feuerhimmel, der Y. 44,8 *vohū urvāxšat* „das helle Licht“, an anderen Stellen *vahyah* „das Leuchtendere“ und *vahista* „das Leuchtendste“ heißt, zu-



sammenhängt; also auch die Aufnahme (*ādā*, Y. 33, 12) oder der Übergang (*parāṇa*, Y. 48, 2) in ihn.

Leuchtend wie das Herzensfeuer sind seine Ausstrahlungen und Wirkungen oder Verkörperungen (*manah*, *mainyu*, *cisti*, *fraṣasti*, *sraṇah*), seine Besitzer (*x<sup>v</sup>āētā*, Y. 39, 5), sowie das, was vom *x<sup>v</sup>arənah* erfüllt ist (*xšaṇra*, *apascā*... *vahištā sraēštā*, Y. 38, 4. 5), leuchtend ist natürlich auch, der Etymologie entsprechend, die Wahrheit (*aša*) und der Wohlstand (*aši*), also namentlich die Weidewirtschaft und ihre Produkte (*vāstrya*, *āramati*, *urvarā*, *iš*, *āzūtā*, *parəndī*, Y. hapt. 38, 2). Ist sie doch die Grundlage und das Ziel der zaraθuštrischen Lehre.

Die Wahrheit erfordert die Züchtung des Rindes (Y. 44, 20); diese ist das Werk des „leuchtenden Denkens“ (Y. 34, 14). „Die auf Grund des Rindes wohnen“ (= die ihre Wohnstatt auf der Rinderzucht begründet haben) ist im Y. hapt. 37, 2 die Bezeichnung der Anhänger der Lehre Zaraθuštras. Der Viehzüchter ist derjenige, der der Lüge (*drug*) nicht anhängt (Y. 31, 15).

Gibt doch die Kuh die Milch, welche nach arischem Glauben wie der Sóma das Herzensfeuer entflammt; s. oben S. 71 ff., 90 ff. Und so sagt Zaraθuštra von ihr Y. 48, 6: „Denn sie hat uns gute Wohnstatt, sie uns Dauer gegeben (weil sie nämlich die Hauptnahrungsmittel liefert), sie die Kraft zum (oder: beim) Leuchten des leuchtenden Denkens. Darum hat für sie der Verstand (*mazdāh*) durch die Wahrheit (*aša*) die Pflanzen wachsen lassen, der Herrscher, bei der Geburt des ersten Lebens.“

Daß *vohu* als Beiwort von *aša* „leuchtend“ bedeutet, läßt sich schon aus der einen Gāθā-Stelle Y. 32, 2 beweisen:

*aēibyō mazdā ahurō sərəmnō vohū manarəhā,*  
*xšaṇrāt hacā, paiti-mraot, aša huš-haxā x<sup>v</sup>ənvātā:*  
*spəntəm vō arəmtim, varəuhim, varəmaidī; hā-nō aiahat!*

„Ihnen antwortete der Verstand, der Herrscher, sich vereinigend mit dem leuchtenden Denken, auf Grund seiner Herrschaft, gut befreundet (= in guter Freundschaft) mit der himmelslichtigen Wahrheit: „Wir haben uns eure

erleuchtete *Āramati*, die leuchtende, erwählt; sie sei die Unsere!“

Hier steht also bei *aša* statt des gewöhnlicheren *vohu* das unmißverständliche *x<sup>v</sup>ənvat*.

Ebenso steht in einer anderen Gāθā-Stelle, Y. 30, 2, *sūcā manarəhā* statt des gewöhnlichen *vohū manarəhā*; s. unten S. 32, Fußn. 1 u. 154 f. Auch diese Stelle allein schon beweist, daß *vohu* „leuchtend“ heißt.

*Vohu manah* heißt also nicht „der gute Sinn“, sondern „das leuchtende Denken“, „der helle Gedanke“. Daß *manah* vor allem das Denken bedeutet, wird durch die arischen Belegstellen des Wortes ebenso bewiesen, wie durch die Bedeutung der zu seiner Wurzel gehörigen Wörter der anderen indogermanischen Sprachen. Als Ausstrahlung des Herzensfeuers (*brāhman*, *daēnā*) aber ist das *manah* selbstverständlich Feuer, Licht. RV. VI, 9, 5 heißt es von dem „in allen Menschen befindlichen“ Feuer (*agnī vaiśvānara*):

*dhruvdm jyōtir nihitam drśāye kām,*  
*māno jāviṣṭham patāyatsv antāh;*  
*viśve devāḥ sāmanasah sāketā*  
*ēkaṁ krātum abhi vi yanti sādhi.*

„Ein festes Licht ist es [das Feuer] niedergelegt (nämlich im Herzen) zum Schauen (= damit es das geistige wie das leibliche Schauen bewirke; s. die Bemerkungen zu V dī, oben S. 33 f.), das schnellste Denken unter allen, die da fliegen (Sinn: Obwohl das *mānas* im Herzen der Geschöpfe festsetzt, so fliegt es doch schneller, als alle flugbegabten Wesen). Alle *devā*, eines Denkens, eines Lichtes (*kēta*, V *cit*, hier wohl im Sinne von „Willen“) kommen richtig von verschiedenen Seiten zu der einen (Geistes-)Kraft (nämlich der des *agnī vaiśvānara*) zusammen.“

Zaraθuštras Lehre ist nicht auf den Glauben und auf das Gefühl, sondern auf den Verstand gegründet. Sie zeigt weder mit der jüdischen, noch mit der christlichen Religion Verwandt-

schaft. Die höchste Macht, welche die Welt regiert oder regieren soll und schließlich den Sieg über die Mächte der Finsternis, d. h. des Unverstandes, erringen wird, ist nach Zaraθuštra der Verstand (*mazdāh*), mit dem er sich befragt, auf den er seine Lehre begründet, und der durch das „leuchtende Denken“ gegen das sinnlose Hinschlachten des Viehes bei den devischen Opfern wirkt. Der ständige Zusatz *ahura* „der Herrscher“ drückt aus, daß dieser Verstand höher steht, als das „leuchtende Denken“, „die Wahrheit“, „das Herzenslicht“ (*daēnā*) und seine anderen Gehilfen. *Mazdāh* ist Substantivum, und da der Träger dieser Bezeichnung der Vater des Gedankens (*manah*) ist, so ist ihre Bedeutung „Verstand“. Die Übersetzung „der weise Herr“ verkennt den Grund, aus welchem *ahura* stets bei *mazdāh* erscheint. Durch die christlichen Begriffe, welche die Iranisten der Logik und der Etymologie zum Hohne überall in das Awesta-Wörterbuch hereingebracht haben, und durch zahlreiche andere Mißdeutungen, die nur dadurch möglich wurden, daß keiner von ihnen die Anschauungen erkannt hat, welche die Arier vom Mikro- wie vom Makrokosmos hegten und daß sie wie die Indologen den durchaus unwissenden späten Erklärern der alten Texte ein blindes, durch und durch unwissenschaftliches Vertrauen entgegenbrachten, ist es nun glücklich so weit gekommen, daß der größte Teil des Awestas unlogisch und darum unverständlich geworden ist. Zaraθuštra erscheint in den Übersetzungen der Gāθā als ein frömmelnder, hirnloser Pietist, der Mann, der den Verstand und das „leuchtende Denken“ als einzige Erkenntnisquellen anerkennt!

Aber den Verstand wie das „leuchtende Denken“ stellt sich Zaraθuštra, insoweit in den Anschauungen seiner Zeit befangen, als Feuer vor, welches die Welt umgibt und in jedem Menschenherzen flammt. Und darum nennt er die Anhänger seiner eigenen Lehre „die, welche ein gutes Herzensfeuer haben“ (*hudaēna*, *hudāy*, *hudāh*), „die Erleuchteten“ (*dāda*, *ī dā*) und „die Glühenden“ (*arədra*, zu lat. *ardeo*, aw. *arədvī*, ved. *ardāyāmi*), und das Gebet dieser „Glut-

menschen“ — vgl. das indische *tāpasā*, das dem Sinne nach genau dem awestischen *arədra* entspricht — ist *vahma* „Glut“, „Licht“, von derselben Wurzel *vas* gebildet, zu der *vohu*, *vahyah*, *vahišta* gehört<sup>1)</sup>.

### Anmerkungen.

#### 1. Die Überführung in den Feuerleib.

Darüber, wie sich die vedischen Stämme die Überführung in den Feuerleib dachten, gibt uns der Rgveda befriedigende Auskunft. Die wichtigste Stelle ist ein Begleittext zur Leichenverbrennung, in welchem es heißt:

- RV. X. 16. 1. Zerbrenne diesen nicht (*mainam... vi daho*), Agni, und umglühe ihn nicht rings (*mābhī soco*, dem Sinne nach wohl = versenge ihn nicht am ganzen Leibe); zerfetzte nicht seine Haut, nicht seinen Leib! Wenn du ihn gekocht gemacht hast (*śrtām kṛāvo*), Wesenkenner, dann schicke ihn zu den Vätern (= zu den Manen)!
2. Wenn du ihn gekocht gemacht hast, (*śrtām yadā kārasi*), Wesenkenner, dann umgib ihn mit den Vätern, damit er auf diese Einführung ins Leben gehe (d. h. gib ihm eine Begleitung von früher Verstorbenen, bereits in Lichtgestalten Verwandelten, damit ihn diese sicher nach dem Ort des ewigen Lebens geleiten); dann soll er der unumschränkte Führer der *devā* werden.
4. Der Bock ist dein Anteil; mit Glut verbrenne diesen (*tāpasā tām tapasva*); diesen möge deine Hitze (*sociś*) verbrennen, diesen

<sup>1)</sup> Aus der Bedeutung von *vohu* ergibt sich die Etymologie von *vohunī* „Blut“ (im Anfang der Komposita säsanidisch *vohuna-* geschrieben, wohl für *vohunā*). *vohu-nī* bedeutet „Feuerführung“. Daß das Blut die Wärme im Körper verteilt, war durch Beobachtung am Lebendigen wie am Toten leicht festzustellen. Darum heißt „Blut“ auch *vanhutāt* „Feueressenz“, „Feuersubstanz“ (V. 6, 7. 29).

deine Flamme (*arcik*). Diejenigen deiner Körper, welche heilbringend sind, Wesenkenner, mit denen führe diesen in die Welt des Guthandelnden!

5. Entlaß ihn wieder, Agní, zu den Vätern, der in dir dargebracht (*āhutaś*) dahingeht unter *svadhā*-Rufen. Sich in Leben kleidend gehe der Rückstand (*sésah*) hin; mit seinem Leibe vereinige er sich, Wesenkenner!
7. (An den Toten:) Gegen Agní lege dir eine Hülle um mit den Gliedern der Kuh; bedecke dich mit Talg, mit Fett; so wird dich nicht der Kühne, sich seiner Flamme (*hārasā*) gewaltig Freuende, fest umklammern in dem Bestreben, dich zu zerbrennen (*vidhaksyān*).

Aus diesen Strophen ergibt sich zu völliger Gewißheit, daß man unter allen Umständen ein Verzehren des Körpers durch das Feuer verhindern wollte, und daß man in der Leichenverbrennung nur ein „Kochen“ sah, welches nicht zur Vernichtung des materiellen Leibes dienen, sondern diesen vollständig und unverletzt in Himmelsfeuer verwandeln sollte. Man deutete die Körperbewegungen, die ein brennender Leichnam ausführt, als wiedererwachendes Leben, sah sein Aufgehen in der Glut und schloß daraus, daß er sich in Feuer verwandelte und dann von den durch das Opfer herbeigerufenen Manen (s. auch X, 154), da er selbst ja den Weg nicht kannte, in das Himmelsfeuer geleitet wurde. Damit das Feuer (Agní) die Leiche nicht verzehre, bot man ihm als Ersatz einen Bock als Nahrung und bedeckte außerdem Glied für Glied des Toten mit den entsprechenden Körperteilen einer Kuh, welche im späteren Ritual den Namen *anustaraṇī* „die genau Bedeckende“ führte. Man bot Agní also ein an Volumen reicheres Mahl und hoffte ihn auf diese Weise zu bestimmen, auf das Verzehren des Toten zu verzichten. Aber ebenso sorgsam war man darauf bedacht, daß dem Toten bei der Umwandlung in Feuer

nichts von seinem Leibe verloren gehe. Da man nun beobachtete, daß bei der Verbrennung ein Rückstand an Asche und Knochen verblieb, so wünschte man (Str. 5), daß sich auch dieser Rückstand (*sésah*, was Graßmann und Griffith in hier unwahrscheinlicher Weise auf die Hinterbliebenen gedeutet haben) „in Leben kleide“ und mit seinem Leibe vereinige. Ganz verfehlt ist der Versuch J. W. Hauers, Die Anfänge der Yogapraxis, Stuttg. 1922, S. 105ff., RV. X, 16 auf „die Zeremonie der Erhitzung des in Ekstase zu versetzenden, in Scheintod fallenden Geweihten“ zu deuten. — In einem anderen Bestattungstexte heißt es:

- RV. X, 56. 1. Dieses (der feuerglühende Leib auf dem Scheiterhaufen) ist dein eines Licht, und darüber hinaus ist dein eines (das der Sonnenstrahlen, die den Weg nach dem Feuerhimmel bilden?): mit dem dritten Lichte (dem des Feuerhimmels) vereinige dich (oder: in das dritte Licht gehe ein)! Bei der Vereinigung (oder: beim Eingehen) sei willkommen, ein Liebling der *devā* in der höchsten Geburtsstätte!
2. Dein Leib, o Renner (= Agní, der hier angedeutet wird), der den Leib (des Toten) führt, verleihe lieben Schutz uns (und) dir (dem Toten). Nicht vom Wege abkommend sollst du dich, die *devā* zu stützen, wie im Lichthimmel, dem großen Lichte (Agnís, der die Verwandlung in den Feuerleib vornimmt) angleichen (*ā mimīyāh*, wörtlich „sein Ausmaß annehmen“).
4. Über die Größe dieser (der *devā* = „Lichtwesen“) haben von je die Väter (= Manen) geherrscht (vgl. X, 16, 2, oben S. 147); als *devā* (Lichtwesen) haben sie (die Väter) in die *devā* die Kraft gelegt. Sie haben zusammengefaßt, und alles, was geleuchtet hat (= was aus den *devā* ausgestrahlt ist), das ist in ihre (der *devā*) Leiber wieder eingegangen.

5. Durch ihre Kräfte haben sie von je das ganze Dunkel (*rājāh*, d. i. die Menschenwelt, über der sie sich im Lichthimmel befinden) umschritten, ihre früheren Stätten, die ungemessenen, ausmessend (= durchmessend); in ihren eigenen Leibern haben sie von je alle Wesen zusammengehalten; sie haben sie vielfältig ausgeströmt nach allen Geschöpfen hin.

In den beiden letzten der eben angeführten Strophen ist also schon eine entwickeltere Lehre enthalten, nach welcher die Seelen der Geschöpfe Ausstrahlungen persönlicher *devā* sind, in deren Leiber sie nach der Verwandlung in Himmelsfeuer wieder zurückkehren.

In einem dritten Bestattungsliede lesen wir:

- X, 154. 2. Denen die Glut (*tāpas*) nichts anzuhaben vermag, die durch die Glut in das Himmelslicht (*svār*) eingegangen sind, die sich Glut erworben haben (und) Größe, zu denen sollst du hingehen!

Endlich

- X, 15. 8. Unsere früheren Väter, die den Soma liebenden, sind herbeigefahren zum Soma-trunke, die leuchtendsten (*vāsisthāh*). Mit ihnen soll Yamā sich gemeinsam erfreuend die Opfergaben verzehren, willig mit den Willigen, so viel ihm beliebt.
10. Die Wahrhaften, Opfernahrung Verzehrenden, Opfernahrung Trinkenden, mit Indra, mit den *devā* den Wagen Teilenden: komm, Agnī, mit tausend die *devā* preisenden, höchsten, früheren Vätern, welche die Glut (= den Feuerhimmel) bewohnen (*gharmasādbbhih*).
11. Ihr von Agnī bereiteten (*āgniṣvāttāh*) Väter, kommt herbei! Setzet euch jeder auf seinen Sitz, die ihr gute Führung (des Toten, der verbrannt wird, ins Jenseits) gewährt! Ver-

zehret die Opferspeisen, die euch auf dem *barhīs* dargeboten (aufgetragen) sind! Dann gewähret uns mit allen Mannen versehenen Reichtum (*rayim*)!

14. Die durch Agnī Verbrannten und die durch Agnī nicht Verbrannten (*yé agnidagdhā yé ānagnidagdhā*), die sich inmitten des Lichthimmels (*divāh*) nach Belieben berauschen, mit diesen zusammen gestalte als Selbstherrscher nach Wunsch unter Führung ins (jenseitige) Leben diesen Leib!

Wenn *āgniṣvāttāh* in Strophe 11 bedeutete „von Agnī verzehrt“, so müßte die spätere Vorstellung vorliegen, die uns in X, 56, 4. 5 begegnete. Wahrscheinlicher ist es, daß *svāttāh* im Sinne des Partizipiums von *sūd* steht, der Wurzel, welche in den Āpri-Liedern von der Zubereitung der Opfergaben für die *devā*, also von der Überführung in die Feuer-gestalt, gebraucht wird. Zweifelhaft ist mir, ob in Strophe 14 *ānagnidagdhā* auf das Begraben der Toten geht. Die Wurzel *dah* wird sonst bei der Bezeichnung der Leichenverbrennung vermieden. Wir haben gesehen, daß Agnī in X, 16, 1. 4—7 ängstlich gebeten wird, den Leichnam nicht zu verbrennen, und daß das Nichtverbrennen des Leibes bei der Feuerbestattung allgemeine Anschauung war, das ergibt sich auch aus X, 154, 2 und aus Atharvaveda IV, 34, 2: „Knochenlos, in Feuer verwandelt durch das Feuer (*pāvana*), gehen sie (die auf dem Scheiterhaufen in Feuer Verwandelten) ein in die leuchtende Welt; der Wesenkenner (= Agnī) verbrennt nicht ihr Geschlechtsteil; im Feuerhimmel (*svargé loka*) gibt es für sie viel Weiblichkeit.“

Diese letzte Strophe beweist, daß noch in späterer Zeit die Anschauung herrschte, die in RV. X, 16 zum Ausdruck kommt. Durch „Kochen“ verwandelt (*pū*, dieselbe Wurzel, welche die Durchläuterung des Somas bis zu reinem *brāhman* bezeichnet; s. oben S. 73 ff.) Agnī den Leib der Toten in einen reinen Feuerleib: aber dieser Leib bleibt dabei unverletzt.

Also ebenso wichtig wie die Unsterblichkeit war den Ariern die Überführung des unverletzten, vollständigen Leibes in den Feuerhimmel, und das ist der ursprüngliche Sinn des awestischen *haurvatāt*, wie sich aus der ständigen Verbindung dieses Wortes im Dualkompositum mit *aməra(ta)tāt* ergibt.

Die Magier verbrannten ihre Toten nicht; ebenso wenig erwähnt Zaraθuštra die Leichenverbrennung in seinen Gāθā. Daß er sie nicht billigte, darf man mit Sicherheit aus dem Umstande schließen, daß er ja die Feueropfer verwarf, die Leichenverbrennung aber nur eine Sonderform dieses Opfers ist. Auch in Persien verbrannte man, wie wir aus Herodot wissen, die Leichen nicht, sondern begrub sie.

Trotzdem aber hegen auch Zaraθuštra und das jüngere Awesta die Anschauung, daß der dem wahren Kult ergebene Mensch nach seinem Tode in Feuer verwandelt werde.

Zaraθuštra spricht von dem oder den *saošyānt*, d. h. „demjenigen“ oder „denjenigen“, „der“ oder „die in Feuer verwandeln werden“ (s. Wörterverzeichnis II). Y. 45, 11 ist dieser *saošyānt* Mazdāh, der sich dazu der *daēnā* bedient; s. oben S. 104. Unter der *daēnā* ist in diesem Falle wahrscheinlich das kosmische Himmelsfeuer zu verstehen (s. oben S. 112). Ebenso ist Mazdāh der *saošyānt* in Y. 48, 9 und 53, 2. An letzterer Stelle wird gleichfalls Mazdāhs *daēnā* als das verwandelnde Feuer genannt. Y. 34, 13 werden die *daēnā* „derer, die in Feuer verwandeln werden“, mit dem in Feuer verwandelnden Himmelsfeuer (*urvāxšat*) gleichgesetzt (oben S. 101f.). Y. 46, 3 werden die (Geistes-)Kräfte derer erwähnt, „die in Feuer verwandeln werden“. Y. 48, 12 heißt es: „Nun werden diejenigen die *saošyānt* (= diejenigen, die in Feuer verwandeln werden) der Länder sein, welche sich durch das leuchtende Denken der Befriedigung deiner Verkündigung, o Verstand, durch Taten, durch die Wahrheit anschließen. Denn diese sind eingesetzt als die Vernichter des Raubkriegs (*aēšma*, s. oben S. 106).“

Die *saošyānt* sind also nach Zaraθuštra der Verstand *mazdāh* und die Förderer seiner Lehre, namentlich Fürsten, welche sich dazu bekennen.

Die Verfasser des jüngeren Awestas denken darum nur folgerichtig, wenn sie, die Priester, sich selbst als die *saošyānt* bezeichnen; aber auch ein *saošyānt* mit dem Eigennamen *Astvatərəta* und mehrere, welche am Ende der irdischen Dinge in Wirksamkeit treten, werden genannt.

Der Vorgang dieser Verwandlung in Feuer wird im Awesta wie im Rgveda als ein Kochen gedacht und darum mit *yāh-* bezeichnet.

Bartholomae, Sp. 1291, setzt für *yāh-*, n., die folgende Bedeutung an: „Krise, Entscheidung, Wendepunkt“; insbes. „eschatologisch“ von dem entscheidenden „Schlußwerk“, das den Sieg der ahurischen Welt vollenden wird. Da Bartholomae eine Etymologie nicht zu geben weiß, beruhen diese Übersetzungen auf reinem Raten im Anschluß an die Phantasien der Pahlavi-Literatur.

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß *yāh* zu *yah-*, ved. *yas-*, زەو, gehört und „das Kochen“ bedeutet. Es ist eine Vṛddhi-Bildung wie *vāc*, *y vac*; vgl. die Nominative *dyaúh*, *y dyu*, *gaúh* neben *-gu* im Kompositum, *su-hárd* neben *hṛd*, awest. *yaoš*, Y. 46, 18 zu *y yu*. S. auch Bartholomae, Grdr. I, § 174 b (S. 95). Daß mit diesem Kochen die Scheidung der *daēva-* und *yazata-*Verehrer verbunden war, zeigt das Wort *vyāh-* (= *vi-yāh*) „Auseinanderkochung“ (Bthl. setzt *vyam-* f. an!).

Auch Zaraθuštra macht sich den Ausdruck und darum wohl auch den Begriff zu eigen: Y. 46, 14: „Diejenigen, die du, Verstand, bei dem Kochen in demselben Hause vereinigen wirst, o Herrscher, die rufe ich an durch die Worte des leuchtenden Denkens.“ — Y. 49, 9: „Hören soll die Lehren der Sehende, der zur Verwandlung in (Himmels-) Feuer Gebildete! Nicht bestrahlt (= verlangt) der leuchtend (= das Richtige) Redende Vereinigung mit dem Anhänger der Lüge, wenn die mit der Wahrheit Verbundenen die Himmelsfeuer (ihrer Herzen, *daēnā*) vereinigen werden im leuchtendsten Lohne, beim Kochen, Jāmāspa!“

Mit „groß“ oder „größt“ wird das Wort an folgenden Stellen verbunden:

Y. 30, 2: „Höret mit den Ohren all das Leuchtendste, erschauet es mit leuchtendem (*sucā*) Denken durch Unter-

scheidung der beiden Wahlen (= Entscheidung für das Licht oder für die Finsternis), Mann für Mann für seinen Leib (= für sich selbst), noch vor dem großen Kochen ener Augenmerk darauf richtend, daß es (oder: er, der Leib, durch die *daēnā*) für uns strahle!“

Y. hapt. 36, 2: „So komme denn als leuchtendstes (*urvāzištō*), um dich mit uns zu vereinigen, du Feuer des Verstandes, des Herrschers, mit dem Licht (*urvāzayā*) des Leuchtendsten, mit der Verehrung des Ehrwürdigsten, zu uns zur größten der Kochungen!“

Ferner im jüngeren Awesta:

Y. 58, 7: „Verehrung dir, Feuer des Ahura Mazdāh; du wollest kommen zur größten der Kochungen! Gewähre Macht für Hilfe, Macht für Unterstützung der (gen.) mit der Unversehrtheit verbundenen Unsterblichkeit!“

Yt. 11, 3: „Die leuchtend gesprochene Rede ist beim Kochen diejenige, welche die Feinde am besten tötet.“

Nur an einer einzigen Stelle des Awestas, Yt. 13, 41, steht *yāh* im nichteschatologischen Sinne als Synonymon von *azah* „Not“, „Angst“, „Gefahr“, eine Übertragung, die begreiflich genug ist<sup>1)</sup>.

Dieses Kochen geschieht nach den Gāthā in flüssigem Metall, wie sich aus den 3 Belegen, Y. 30, 7; 32, 7; 51, 9 ergibt.

Y. 30, 7: „Und zu ihm (nämlich „dem erleuchteten Geist“, dem Verstand) kam mit der Herrschaft, dem leuchtenden Denken und der Wahrheit Āramati und gab den Leibern Bestand und Dauer; und als erster von diesen wird er (der Verstand) der Deine sein bei den Aufnahmen durch das Erz.“

Y. 32, 7: „Der Wissende soll nimmermehr im Verlangen nach diesen Freveln sie rühmen, auf Grund deren (nach der bisherigen daēvischen Lehre) das Leben verkündet wird nach allem, was man bisher gehört (also auch gelehrt) hat, durch das . . . (*x<sup>v</sup>aēna*?) Erz, (im Verlangen nach jenen Freveln) über deren Ausgang du, Herrscher, Verstand, am besten unterrichtet bist.“

<sup>1)</sup> Vgl. unser „es geht heiß her“, „in einen Hexenkessel geraten“; franz. „ça chauffe“.

Diese Strophe soll besagen, daß die daēvischen Opfergreuel, welche nach der daēvischen Lehre den Himmel sichern, dies in Wahrheit nicht tun; darüber ist der Verstand am besten unterrichtet, „das sagt einem die Vernunft“.

Y. 51, 9: „Die Befriedigung, welche du den beiden Gegnern (= den Verehrern Mazdāhs und denen der *daēva*) geben wirst durch dein leuchtendes Feuer (*ṡwā āṡrā sucrā*), Verstand, durch das flüssige Erz (*ayānah xšustā*), von dieser lege in die Gemüter (?) ein Zeichen, um den Anhänger der Lüge in Finsternis, den Anhänger der Wahrheit in Himmelslicht zu verwandeln.“

In der zuletzt übersetzten Stelle wird das Erz *xšusta* genannt, was der Etymologie entsprechend „flüssig“ heißt. Rätselhaft dagegen ist das Beiwort *x<sup>v</sup>aēna*, Y. 32, 7. In Yt. 13, 2f. sagt Ahura Mazdāh von den *fravaši*: „Durch ihren Reichtum und durch ihr *x<sup>v</sup>arenah* stützte ich auseinander, Zaratuštra, jenen Stein(himmel, *asmanem*), der oben ist, leuchtend, weithin sichtbar, der sich an diese Erde heran und um sie herumgelegt hat wie eine Burg (*vīš*), jener, der da steht, geistgestellt (*manyustātō*), festgefügt, mit fernen Grenzen, in Gestalt . . . (*x<sup>v</sup>aēnah*) Erzes, leuchtend nach den (= allen seinen?) Dritteln; den Mazdāh anlegt als Gewand, den sternengeschmückten, geistgebauten, gefolgt von Miθra und Rašnu und der erleuchteten Āramati, bei dem der Hälften beide Enden rings nicht zu überschauen sind.“

In dieser Stelle ist also die Bedeutung „Steinhimmel“ schon geschwunden; *asman*, wörtlich „Stein“, bedeutet hier „Himmel“ schlechthin; sonst könnte ja nicht gesagt werden, er stehe da „in Gestalt von . . . Erz“. Der Sinn des Beiwortes *x<sup>v</sup>aēna* ergibt sich aber auch aus dieser Stelle nicht; sie zeigt nur, daß es sich um kein Synonymon von *xšusta* „flüssig“ handeln kann.

Immerhin legt es diese Yašt-Stelle im Vergleiche mit Y. 32, 7 nahe, das eschatologische Erz, wie es an sich wahrscheinlich ist, im Feuerhimmel zu suchen.

Daß die Verehrer der *daēva* in Finsternis verwandelt werden, ist eine Anschauung, die sich als



logische Folgerung aus der Verwandlung der Anhänger der Wahrheit in Licht ergibt. Die *rakšās* sind ja verkörperte Finsternis (*rākṣas*).

Ebenso selbstverständlich ist es, daß man diese in verkörperte Finsternis übergeführten Wesen in eine von Finsternis erfüllte, den Gegensatz zum Lichthimmel bildende Örtlichkeit versetzte (Y. 49, 3; 31, 20; 45, 9), und daß man, wie das Leben der Seligen im Empyraeum, so auch das Leben der Verdammten „im Hause der *daēva*“ oder der „Lüge“ als ewig dachte (Y. 46, 11; 30, 11).

Welche Rolle Zaratuštra der „Brücke des Scheiders“ (*cinvatō paratu*) zuschrieb, geht aus den beiden Gāōā-  
Stellen ziemlich deutlich hervor. In Y. 46, 10f. sieht Zaratuštra sich mit denjenigen, welche seiner Lehre folgen, im Geiste schon über diese Brücke dahinziehen, während den Karapan und den Kavi an dieser Brücke ihre eigene Seele zürnen werde, an der sie ins Haus der Lüge gelangen für alle Zeit. Y. 51, 13 wird dasselbe von der Seele des Anhängers der Lüge gesagt. Jedenfalls ist mit der „Brücke des Scheiders“ die Straße gemeint, die sich vom Wege der nach dem Hause der *daēva* Wandernden abzweigt und nach dem Lichthimmel führt; vgl. noch Y. 71, 16; V. 13, 3; 19, 29f. An diesen Stellen des jüngeren Awestas ist von dem flüssigen Erze keine Rede, wie im ganzen jüngeren Awesta nicht. An der letzten Stelle haben wir eine andere Version des Seelenweges vor uns, welche oben S. 99f. besprochen worden ist. Die Brücke des Scheiders dürfte letzten Endes mit der Seelenstraße identisch sein, von welcher es Brhad-ār.-Up. IV, 4, 8 heißt:

Die dünne, ausgedehnte, alte Straße  
Hab' ich ertastet, hab' ich aufgefunden;  
Sie wandeln Weise, die das *brāhman* kennen,  
Erlöst von hier, empor zur Welt des Himmels.

Kāth.-Up. III, 14 wird von dieser Straße gesagt: „Scharf ist und ungangbar die Messerschneide.“

Es ist unverkennbar, daß im Awesta zwei verschiedene Anschauungen über das Schicksal der Seele vertreten sind; sie sind zum Teil in die eschatologischen Schilderungen der

Pahlavi-Bücher aufgenommen worden, die aber sehr erweitert sind und vieles enthalten, was im Awesta nicht steht und der Weltanschauung seiner Verfasser nach auch gar nicht darin hätte stehen können. Aus dieser späten Priesterliteratur das Gegenteil zu schließen und nun gar mit ihrer Hilfe die eschatologischen Stellen der Gāōā erklären zu wollen, ist völlig unstatthaft.

Im Būdahišn XXX, 19f. heißt es nach West, SBE. V, 125f.:

„Afterwards the fire and halo [mit der Fußnote: Reading *khīrman*; M6 has 'the fire and angel Airman (Av. Airyaman) melt the metal in the hills', &c.] melt the metal of Shatvairō, in the hills and mountains, and it remains on this earth like a river. Then all men will pass into that melted metal and will become pure; when one is righteous, then it seems to him just as though he walks continually in warm milk; but when wicked, then it seems to him in such manner as though, in the world, he walks continually in melted metal.“

Daß das irdische Metall in den Gāōā gemeint wäre, wird schon durch Y. 49, 1 ausgeschlossen, wo Zaratuštra sagt: „Durch leuchtende Aufnahme (in den Feuerhimmel: *varuhī ādā*) sei mir eine Stütze; ihm (Zaratuštras Gegner Bəndva) bereite durch das leuchtende Denken das daēvische Feuer (*aoša*)!“ Denn die Heimat des leuchtenden Denkens (*vohu manah*) ist wie die des Verstandes (*mazdāh*) der Feuerhimmel. Ferner ist es jedenfalls nicht im Sinne des Awestas, daß durch das Metall alle Menschen geläutert werden. Wenn der Wortlaut in Wests Übersetzung richtig wiedergegeben ist, was ich nicht beurteilen kann, so würden nach der angeführten Stelle des Būdahišn die Bösen nur die Strafe erleiden, daß sie während des Aufenthaltes im glühenden Metall die Pein erdulden, von welcher die Anhänger der Wahrheit verschont bleiben.

Der alte Sinn der Lehre vom glühenden Erze ist also hier fast völlig vergessen. Von einer Verwandlung in gestaltetes Licht und in gestaltete Finsternis ist hier überhaupt keine Rede, ebensowenig von einer Aufnahme der Lichtgestalten in den Feuerhimmel, von einer der Gestalten der Finsternis in das Haus der *daēva*. Und was dann von

der Tätigkeit des *saošyant* und seiner Gehilfen erzählt wird, und von dem Stieropfer (!), das ist wirr und völlig unzaraθuštrisch und hat mit dem nichts zu tun, was das Wort *saošyant* seiner Etymologie zufolge besagt. Daß aber auch das jüngere Awesta die Tätigkeit des *saošyant* noch ganz im Sinne der Etymologie des Wortes auffaßt, das ergibt sich aus der oben S. 18 angeführten Definition des Wortes im Vendīdād. Im Būndahišn XXX, 27 ff. dagegen wird erzählt, daß der *saošyant* und seine Gehilfen „give every man the reward and recompense suitable to his deeds“, und daß er die Gerechten für immer in den Himmel (*vahist*) befördert. Wer aber auf Erden keine Verehrung dargebracht und die Zeremonie des Gêtf-kharîf nicht vollzogen hat, der muß im Himmel nackt stehen, muß Ahura Mazdāh verehren und wird dann von den yazata bekleidet. Die höllischen Wesen werden vernichtet; die Hölle wird in dem geschmolzenen Metall gereinigt; Ahura Mazdāh setzt das Gewölbe, in welches der böse Geist geflüchtet ist, in das glühende Metall, und das Höllengelände wird nun zur Vergrößerung der Welt benutzt; „the renovation arises in the universe by his will, and the world is immortal for ever and everlasting. This, too, it says, that this earth becomes an iceless, slopeless plain; even the mountain, whose summit is the support of the Kīnvar bridge, they keep down, and it will not exist.“

Man sieht, daß das alles mit den altarischen wie mit Zaraθuštras Anschauungen im völligen Widerspruche steht. Die Verfasser dieser Schilderung wissen noch etwas von dem flüssigen Erz; aber was es damit für eine nähere Bewandnis hat, das wissen sie nicht mehr und ersetzen das Unbekannte durch Fabeleien, die Ausgeburten ihrer dürftigen Einbildungskraft sind.

Im alten Awesta ist die Anschauung höchst einfach. Die durch das Metall in Lichtwesen Verwandelten gehen in den Lichthimmel ein, die anderen in die ewige Finsternis. Von einem Endkampf und von einer Erneuerung der Welt ist nicht die Rede, ebenso wenig von einer künftigen Umgestaltung der Erde und einer auf sie folgenden irdischen Seligkeit.

Die Anhänger der *daēva* werden in ihren Lichthimmel versetzt, der aber kein „Ort des guten Feuers“ (*xvāšra*, S. 18, Fußn. 1 usw.) ist, sondern in dem ein finsternes Feuer brennt. Sie werden durch das flüssige Erz zu Wesen der Finsternis verbrannt und sind dazu verurteilt, auf ewig in der Finsternis zu leben.

Diese schädigende Seite des Feuers, seine verzehrende Flamme, gegen welche die vedischen Stämme den Toten zu schützen suchen, indem sie Agnī anstelle der Leiche einen Bock und eine Kuh zur Nahrung bieten, heißt im R.V. *hāras*. Das Awesta hat dafür den Ausdruck *aoša*, m., *aošah*, n. etymolog. = ved. *ōṣa(s)*, zu *vas*. Bartholomae gibt die richtige Etymologie und die Grundbedeutung in der Fußnote; er hätte letztere aber im Artikel selbst geben sollen. In V. 19 wollen die *daēva* Zaraθuštra mit dieser Flamme verbrennen. Der Versuch mißlingt, natürlich, weil er das gute Herzensfeuer (*daēnā*) in sich hat. Die einzige Gāθā-Stelle, in welcher das Wort erscheint, Y. 49, 1, haben wir bereits besprochen; s. oben S. 157.

Da nach V. 19 die *daēva* im Besitze des *aoša(h)* sind, so ist dieses Feuer das der daēvischen Mächte, also das Höllenfeuer.

Daraus erklärt sich nun auch, weshalb der Haoma das ständige Beiwort *dūraoša* führt. Es bezeichnet ihn als denjenigen, dem das daēvische oder Höllenfeuer fern bleibt, als den „Abwehrer des daēvischen Feuers“. Da aber im Awesta auch die politischen Feinde als daēvisch angesehen werden, was seinen Grund darin hat, daß eben die rgvedischen Stämme von Anfang an die Feinde derjenigen Stämme waren, unter denen Zaraθuštra wirkte, so hat *dūraoša* zugleich die Bedeutung „Abwehrer des feindlichen Feuers“ (*xvārenah* = *brāhman*)<sup>4</sup>. Diese Bedeutung scheint, nach dem vedischen *durōṣa(s)* zu urteilen, sogar die Grundbedeutung des awestischen *dūraoša* zu sein. Bedenkt man die Rolle, welche der Haoma im jüngeren Awesta spielt (s. oben S. 69 ff.), so wird man also dieses Beiwort in jeder Beziehung passend finden. Vgl. auch Yt. XIV, 57, oben S. 142.

Daß *aoṣa(h)* und seine Ableitungen schon in spät-awestischer Zeit die Bedeutung „Verderben“, „verderblich“ angenommen haben, soll nicht geleugnet werden. Der Bedeutungswandel ist verständlich genug. Denn das Verderben ist ja die Wirkung daēvischer Mächte.

Das vedische *ōṣa(s)* liegt nur in den Adjektiven *durōṣa* (RV. VIII, 1, 13; IX, 101, 3) und *durōṣas* (IV, 21, 6) vor. In IV, 21, 6 ist *durōṣas* Beiwort *Sómas* und heißt „ein böses — d. i. die Feinde vernichtendes — Feuer besitzend“. *durōṣa* wird in den beiden Belegstellen offenbar auf Menschen angewendet. In VIII, 1, 13 heißt es: „wie geworfene Hölzer (so richtig Ludwig) sind wir als solche geachtet worden, deren (vernichtendes) Feuer schlecht ist“ (die Partei des Sängers hat eine Niederlage erlitten). IX, 101, 3 übersetze ich: „den (*Sóma*) senden zu dem mit schlechtem (vernichtenden) Feuer Versenen hin die Männer, den *Sóma*, mit nach allen Seiten hin gerichteter Flamme, als Opfer durch die (Preß-)Steine.“ *Sóma* wird geopfert. Indem er ins Feuer gegossen wird, spritzt er nach allen Seiten und soll, da er ja selbst Feuer ist (s. oben S. 68 ff.), den *durōṣa* vernichten. Vermutlich ist hier die Bedeutung auch „ein wirkungsloses Vernichtungsfeuer besitzend“, sie könnte aber auch sein: „ein böses Vernichtungsfeuer besitzend“. Bezieht man *durōṣa* in dieser Strophe als Attribut auf den *Sóma*, so würde seine Bedeutung gleichfalls dieselbe sein, die in der ersten angeführten Stelle *durōṣas* hat. Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich. So viel aber ist sicher, daß beiden Kompositis ein Substantivum *ōṣa(s)* zugrunde liegt, welches „die Feinde vernichtendes Feuer“ bedeutet, also dem Sinne nach dem im Krieger flammenden *bráhmaṇ*, awestisch *xʷarənah*, entspricht. — B. Geigers Deutung von *dūraoṣa*, Die *Aməša Spəntas* S. 78, Fußnote, erkennt die Bedeutung von *aoṣa(h)*. Auch *anaoṣa* als Epitheton der Rosse *Miθras*, Yt. X, 125, ist nicht ein Synonymon von *aməša*, sondern bedeutet „kein verderbliches Licht ausstrahlend“ (wie etwa die *Pairikā* = Sternschnuppen und unheilvolle Planeten).

## 2. Das Wunder der Kuh.

RV. I, 62, 9:

*sānemi sakhyām svapasyāmānaḥ*  
*sūnūr dādāhāra śavasā sudāmsāḥ;*  
*āmāsu cid dadhiṣe pakvām antāḥ*  
*pāyaḥ kṛṣṇāsu rūśad rōhinīṣu.*

„Unversehrte Freundschaft erhielt wohlwirkend der Sohn (der Glut) durch die Glut, der schöne Weisheitstat wirkende; in die ungekochten Kühe hinein legtest du die gekochte Milch, in die schwarzen die leuchtende.“

Über *śavas* „Glut“, „Feuer“, „Himmelsfeuer“ s. oben S. 15, 73, 118, 120 f.

I, 180, 3:

*yuvām páya usriyāyām adhattam,*  
*pakvām amāyām āva, pūrvyam gōḥ.*

„Ihr beiden (nämlich die *Aśvín*) habt die Milch in die Leuchtende gelegt, die gekochte in die ungekochte, die vorzüglichste (Milch) der Kuh.“

II, 40, 2:

*imañ devaū jāyamānan juṣanta;*  
*imañ tāmāsi gūhatām djuṣtā.*  
*ābhyām īndraḥ pakvām amāsv antāḥ*  
*somāpūṣḍbhyām janad usriyāsu.*

„Als diese beiden *devā* (*Sóma* und *Pūṣān*) geboren wurden, waren beide (den anderen *devā*) genehm. Sie beide verbargen die ungenehmen Finsternisse. Durch beide erzeugte *Índra* die Gekochte in den Ungekochten, durch *Sóma* und *Pūṣān*, in den Leuchtenden.“

III, 30, 14:

*māhi jyōtir nīhitam vaksānāsv;*  
*āmā pakvām carati bibhratī gaṇḥ.*  
*vīsvam svādma sambhṛtam usriyāyām,*  
*yāt sīm īndro dadadhād bhōjanāya.*

„Ein großes Licht ist niedergelegt in den Bäuchen; ungekocht schreitet die Kuh einher, das Gekochte tragend. Alle Süßigkeit ist zusammengetragen (= vereinigt) in der Leuchtenden, (die Süßigkeit) welche *Índra* zum Genusse bestimmt hat.“

IV, 3, 9:

*ṛtēna ṛtām niyatam īla ā gōr  
āmā śacā mādhumat pakvām agne;  
kṛṣṇā satī rūsatā dhāsinaṣṣā  
jāmaryeṇa pāyasā pīpāya.*

Diese Strophe ist zu unsicher, als daß ich sie zu übersetzen wagte.

VI, 17, 6:

*tāva krātvā, tāva tād dāmsānābhir,  
āmāsu pakvām śacyā nī dīdhaḥ.  
aūrṇor dūra usriyābhyo vi dṛḥhā;  
ūd ūrvād gā asṛjo āngirasvān.*

„Durch deine Macht (oder: Geisteskraft), durch deine Weisheitstaten (ist) das: in den Ungekochten hast du das Gekochte durch deine Kraft niedergelegt. Du hast den Leuchtenden geöffnet die festen Tore; aus dem Verschluß (oder: Stall) hast du, mit den Ängiras vereint, die Kühe herausgelassen.“

VI, 44, 24:

*ayām dyāvāprthivī vī śkabhāyad;  
ayām rātham ayunak saptāraśmim;  
ayām gōsu śacyā pakvām antāḥ  
śomo dādāhāra dāsayantram ūtsam.*

„Er ist es, der Lichthimmel und Erde auseinander gestützt hat, er ist es, der den siebenstrahligen Wagen geschnitten hat; er ist es, Soma, der durch seine Kraft in die Kühe das Gekochte gelegt hat, den Brunnen mit den zehn Strängen.“

*dāsayantra* ist X, 94, 8 von den Preßsteinen gebraucht, die mit Rossen verglichen werden. Die „Stränge“ sind dort wie hier die Finger, welche die Preßsteine in Bewegung setzen und die Kühe melken. Der Brunnen ist natürlich das Euter, die „Stränge“ beim wirklichen Brunnen die Seile, mit welchen man das Wasser heraufzieht.

VI, 72, 4:

*indrāsomā, pakvām āmāsv antār  
nī gāvām id dadhatuṛ vaksāpāsu;  
jagrbhāthur ānapinaddham āsu,  
rūsac citrāsu jāgatiṣv antāḥ.*

„Indra und Soma, das Gekochte habt ihr innen in den Bäuchen der Kühe niedergelegt; ihr beiden ergriffet das in ihnen nicht Festgebundene, das Leuchtende in den funkelnden, wandelnden weiblichen Wesen drinnen.“

VIII, 32, 25:

*yā udnāḥ phaligām bhindān,  
nyāḥ sindhūṃr avāsrjat,  
yō gōsu pakvām dhārāyat.*

„(Indra) der des Wassers Behälter gespaltet, herab die Flüsse fließen ließ, der in die Kühe das Gekochte legte.“

VIII, 89, 7:

*āmāsu pakvām airaya,  
ā sūryam rohaya divi,  
gharmām nā sāman tapatā suvṛtibhir  
jūṣṭam girvanase bṛhāt.*

„Den Ungekochten flößtest du (Indra) das Gekochte ein, die Sonne ließest du an den Himmel steigen; wie einen Kessel erhitzt im Liede durch schöne Flammen das dem Liederfreund (Indra) Genehme, Leuchtende!“

*suvṛktī* aus *su+ṛktī*, *ṣ* *rc*. Das *tertium comparationis* sind die Flammen, die des Opferfeuers wie die, welche im Herzen des Sängers lodern. Das „Leuchtende“ (*bṛhāt*) ist die Milch; s. *bṛhāt* im Wörterverzeichnis I. Daß dieses Partizipium hier und in den übrigen Strophen nicht „groß“ bedeuten kann, ist klar.

VIII, 93, 13:

*tvām etād adhārayaḥ  
kṛṣṇāsu rōhinīsu ca,  
pāruṣṇīsu rūsat pāyaḥ.*

„Du (Indra) hast diese leuchtende Milch in die schwarzen und in die roten und in die gescheckten Kühe gelegt.“

X, 106, 11:

*ṛdhyāma stōmam, sanuyāma vājam!  
ā no māntram sarāthēhōpa yātam!  
yāso nā pakvām mādhu gōsv antār  
ā bhūtāmso āsvinoḥ kāmam aprāḥ.*

„Laßt uns den Lobgesang vollenden! Laßt uns Beute erobern! Hierbei zu unserm Liede kommt hierher, ihr

beiden (Ásvín), die ihr einen gemeinsamen Schlachtwagen habt! Wie der Ruhm, wie der gekochte Met in den Kühen (diese erfüllt), so hat Bhūtámśa den Wunsch der beiden Ásvín erfüllt.“

### 3. Die 10. (11.) Strophe der Āpri-Lieder.

In einer bestimmten Strophe der Āpri-Lieder (I, 13, 11; 142, 11; 188, 10; II, 3, 10; III, 4, 10; V, 5, 10; VII, 2, 10 = III, 4, 10; IX, 5, 10; X, 70, 10; anders X, 110, 10) wird Agní unter dem Namen *vānaspāti* angerufen. Im Naighaṇṭuka V, 2 werden die Gottheiten zusammengestellt, welche in diesen Liedern angerufen werden, und an richtiger Stelle wird *vānaspāti* genannt, aber ganz richtig nicht von *agnī* unterschieden, der sonst an dieser Stelle genannt werden müßte. Sāyana ist der Ansicht, an dieser Stelle werde der Opferpfosten, d. h. der Pfosten angeredet, an welchen das Opfertier vor seiner Schlachtung angebunden wird, offenbar, weil *vānaspāti* ein oft gebrauchtes Wort für „Baum“ ist und seit der Zeit der Brāhmaṇa als Opferpfosten gedeutet wird. Da nun in einigen Āpri-Liedern eine solche Deutung vollkommen ausgeschlossen ist, so verfällt er auf den Ausweg, in ihnen den „Opferpfosten“ als eine Form Agnis zu erklären. In den anderen Āpri-Liedern unterscheidet er Agní von dem angeblichen Opferpfosten. S. die Stellen bei Ludwig, Bd. V, S. 316.

Auf Sāyanas Autorität hin setzen das PW. für I, 142, 11; 188, 10; II, 3, 10; X, 110, 10 und Graßmann für alle Stellen der Āpri-Lieder *vānaspāti* mit der Bedeutung „Opferpfosten“ an.

Daß diese Bedeutung falsch ist, ergibt die bloße Betrachtung dieser Stellen. Selbstverständlich muß in ihnen allen *vānaspāti* dasselbe bedeuten. Denn die Āpri-Lieder sind nach einem ganz bestimmten Schema abgefaßt. Sie sind technische Lieder, und die Ausdrücke, welche sie enthalten, sind technische Opferausdrücke. Das technische Wort für den Opferpfosten ist aber schon im RV. *yūpa*. Wäre also in diesen Liedern vom Opferpfosten die Rede, so müßte man in ihnen, da sie einen alten Typus darstellen (IIQF. II, S. 57), das Wort *yūpa* dafür erwarten.

Später ist allerdings *vānaspāti* als Opferpfosten gedeutet worden. Den Übergang zeigt das letzte Āpri-Lied des RV., X, 110, 10. Hier werden voneinander unterschieden *vānaspātīh*, *śamitā* und *devó agnīh*: s. unten S. 168. Aber aus dem Wortlaute der Strophe ergibt sich klar, daß der Verfasser zwar nicht mehr wußte, daß diese Dreierheit eigentlich eine Einheit war, daß er aber den *vānaspāti* noch nicht mit dem Opferpfosten gleichsetzte. Denn die drei von ihm genannten „sollen die Opfergabe mit Met schmaekhaft machen“. Das schließt ja doch eine Deutung auf den Opferpfosten aus. Die Strophe beruht auf einem Mißverständnis der älteren Muster, wie auch das in *svādantu* vorliegende Mißverständnis zeigt.

Noch später — wenn nicht der Zeit, so der Auffassung nach — sind dann die in III, 8 vorliegenden Opfersprüche, da hier in Str. 6 und 11 *vānaspāti* sicher, und darum wahrscheinlich auch in 1 und 3 im Sinne von *yūpa* „Opferpfosten“ gebraucht ist. Im Brāhmaṇa-Ritual wird dann allgemein *vānaspāti* auf den Opferpfahl bezogen.

Im AV. V, 24, 2 heißt es:

*agnīr vānaspātīnām ādhipatīh; śá māvatu!*

„Agnī ist der Oberherr der Herren des Waldes; der schütze mich!“

Schon im RV. ist *vānaspāti* „Herr des Waldes“ eine häufige Bezeichnung der Bäume. Aber da das Feuer die Wälder im Waldbrand, und ihr Produkt, das Holz, im Opfer verzehrt, so kann das Wort natürlich auch Agní bezeichnen, und diese Verwendung des Wortes *vānaspāti* ist in der oben angeführten Stelle des AV. nur gesteigert. Diese Stelle setzt also die Bedeutung „Feuer“ für *vānaspāti* voraus.

Ich führe nun die an den *vānaspāti* gerichteten Strophen der Āpri-Lieder des RV. an.

I, 13, 11:

*áva sṛjā, vānaspate,  
déva, devébhyo havīh;  
prá dātūr astu cétanam!*

„Gib, Herr des Waldes, *devá*, für die *devá* die Opfergabe frei; aufflamme des Gebers Licht!“

Der Sinn ist: Agní soll die Opfergabe, wenn er sie in Feuer verwandelt hat, nicht in sich behalten, sondern sie den *devá* ausliefern. Vgl. S. 147 f. Da er der mächtigste *devá* ist, so kann er dazu natürlich nicht gezwungen werden, auch von den anderen *devá* nicht. Deshalb fügen andere Äprī-Lieder *tmánā*, *tmányā* „von selbst“ oder *rārāṇaḥ* „freudig“ (AV. V, 27, 11) hinzu. — „des Gebers“: vgl. die oben S. 83 angeführte Stelle des Taitt.-Br. III, 6, 5, 1, wo unserem *dātūr* der Satz *ásanad vájaṃ nī* entspricht.

I, 142, 11:

*avasrjānn ūpa tmánā*  
*devān yakṣi, vanaspate!*  
*agnīr havyā sūśūdati,*  
*devó devēṣu médhirah.*

„Zu den *devá* hin verwandle (die Opfergaben) in Feuer, sie von selbst freigebend, Herr des Waldes! Agní macht die Opfergaben mundgerecht, der *devá*, der unter den *devá* der Leuchtende ist.“

„mundgerecht“, d. i. für die *devá* genießbar, indem er die Speisen und Tränke in Feuer überführt.

I, 188, 10:

*ūpa tmányā, vanaspate,*  
*pātho devébhyah sṛja!*  
*agnīr havyāni siśvadati!*

„Gib von selbst, Herr des Waldes, (die Opfergaben) auf den (Himmels-)Pfad zu den *devá* hin frei! Agní mache die Opfergaben mundgerecht!“

II, 3, 10:

*vānaspátir avasrjānn ūpa sthād;*  
*agnīr havīḥ sūdayāti prā dhūbhīḥ;*  
*trīdhā sāmaktam nayatu prajānān*  
*devébhyo daívyah samitōpa havyām!*

„Der Herr des Waldes nahe sich, (die Opfergabe) freigebend; Agní mache die Opfergabe mundgerecht mit den Flammen; die dreifach geschmälzte führe er, der Kenner, der devische Zurichter, den *devá* zu!“

*ūpa sthād* „nahe sich“ entscheidet darüber, daß unter *vānaspátī* nicht der Opferpfahl gemeint sein kann; selbst wenn man „stehe dabei“ übersetzen wollte, würde sich eine Albernheit ergeben. Denn daß der Opferpfahl davonlaufen würde, hat doch wohl der Dümme nicht gefürchtet. — „Zurichter“; das Wort wird von dem des Opfertieres wie des Sómas gebraucht. — „Kenner“, weil nur er die Opfergaben in Feuer zu verwandeln versteht und die Wege kennt, die zu den *devá* führen.

III, 4, 10 = VII, 2, 10:

*vānaspátēva sṛjō'pa devān;*  
*agnīr havīḥ samitā sūdayāti;*  
*séd u hótā satyátaro yajāti,*  
*yáthā devānām jānimāni veda.*

„Herr des Waldes, gib (die Opfergabe) frei zu den *devá* hin; Agní, der Zurichter, mache die Opfergabe mundgerecht; und derselbe als der wahrere Hóty soll in Feuer verwandeln, wie er ja die Geburten der *devá* kennt.“

Der letzte Nebensatz bezieht sich wohl darauf, daß er infolgedessen den geopfertem Tieren zu einer Geburt als *devá*, „Lichtwesen“, verhelfen kann. Denn wenn man den *devá* ganze Tiere „opfert“, so will man ihren Besitz an Vieh vermehren. Solche Tiere müssen dann aber genau so, wie die in den Feuerhimmel gesandten Menschen, durch die Verwandlung in Feuer als *devá* neu geboren werden.

V, 5, 10:

*yátra véttha, vanaspate,*  
*devānām gūhyā nāmāni,*  
*tátra havyāni gāmaya!*

„Wo du, Herr des Waldes, die geheimzuhaltenden Namen der *devá* kennst, dorthin laß die Opfergaben gelangen!“

Es ist selbstverständlich, daß hier unter dem „Herrn des Waldes“ nicht der Opferpfosten, sondern nur Agní verstanden werden kann.

IX, 5, 10:

*vānaspátim, pavamāna,*  
*mādhvā sāmāṅdhi dhārayā,*  
*sahásravaśam, hāritam,*  
*bhrājamānam, hiraṇyáyam!*



„Den Herrn des Waldes, o Sóma, der du dich in Feuer wandelst, beträufle mit Met, mit Güssen, den tausendzweigigen, gelben, den leuchtenden, goldenen!“

Daß diese Beiwörter nicht auf den Opferpfosten, sondern nur auf das Feuer gehen können und dieses also unter dem „Herrn des Waldes“ verstanden werden muß, ist klar. Aus dem ganzen Liede aber ergibt sich, daß in ihm der Sóma mit Agní gleichgestellt wird (s. oben S. 68 ff.). Darum sind die Beiwörter so gewählt, daß sie zugleich auf den Sóma passen.

X, 70, 10:

*vánaspate, raśanáyā niyūyā*  
*devānām pātha ūpa vakṣi vidvān:*  
*svādātī devāḥ, kṛṇāvād dhavīmṣy!*

„Herr des Waldes, mit dem Zügel zügelnd fahre nach dem Pfad der *devā*, du, der Kundige! Mundgerecht mache, die Opfergaben bereite der *devā*!“

Auch hier kann unter dem „Herrn des Waldes“ natürlich nur Agní verstanden werden.

X, 110, 10:

*upāvasṛja tmānyā samāñjān*  
*devānām pātha ṛtuthā havīmṣi!*  
*vánaspātīḥ, samitā, devó agnīḥ*  
*svādantu havyān mādhumā, ghr̥tēna!*

„Gib von selbst frei, sie beträufelnd, nach dem Pfade der *devā* hin zu rechter Zeit die Opfergaben! Der Herr der Wälder, der Zurichter, der *devā* Agní sollen die Opfergabe mit Met, mit Butter schmackhaft machen!“

S. oben S. 165.

## Stellenverzeichnis.

### I. Vedische und Sanskrit- Texte.

#### R̥gveda.

I, 1, 6.....	126
2, 3.....	64, 88
9, 5.....	119
11, 2.....	118
13, 11.....	165
17, 7.....	119
22, 7.....	119, 124, 129
30, 5.....	118
33, 1.....	122
36, 11.....	33
43, 7.....	126
44, 1.....	119
48, 1.....	118, 126
48, 16.....	118
52, 11.....	14, Fußnote 1
53, 2.....	118
53, 6f. ....	14, Fußnote 1
54, 3, 5.....	14, Fußnote 1
55, 4.....	64, 85
56, 5.....	14, Fußnote 1
59, 1—4.....	35
60, 4f. ....	118
62, 6.....	25
62, 9.....	72, 73, 82, 161
66, 1.....	119, 124
72, 1.....	118
73, 1.....	125
84, 10—12..	130
91, 13.....	74
92, 8.....	118
92, 13.....	126
98, 1f. ....	35
100, 18.....	14, Fußnote 1
101, 4.....	118

101, 10.....	90
110, 9.....	119
113, 10.....	33
113, 20.....	119
117, 23.....	119
127, 9.....	125
128, 1.....	125
131, 4.....	118
132, 2.....	119
132, 5.....	25
135, 4.....	119
139, 6.....	119
141, 1.....	84
142, 11.....	166
145, 1.....	118
149, 1.....	118
166, 6.....	14, Fußnote 1
166, 9, 10 ..	126
168, 3.....	74
168, 7.....	119
173, 1.....	78
174, 7.....	14, Fußnote 1
179, 5.....	75
180, 3.....	72, 73, 161
188, 10.....	166
190, 4.....	28
II, 1, 12.....	125
2, 12.....	119, 124, 130
3, 10.....	84, 166
4, 8.....	119
5, 1.....	24, 117
7, 1.....	119, 123
9, 1.....	135
9, 4.....	118
9, 6.....	126
11, 13.....	119
13, 13.....	119

17, 8..... 132  
 21, 6..... 119  
 23, 8..... 14, Fußnote 1  
 23, 15..... 119, 120  
 24, 14..... 82  
 40, 2..... 72, 73, 161  
 40, 6..... 118  
 III, 1, 5..... 119, 126  
   1, 9..... 85  
   2, 7, 11ff. . 35  
   3, 5, 10 ... 35  
   4, 10..... 167  
   7, 1..... 24  
   7, 3..... 118  
   8 ..... 165  
 13, 5..... 130  
 16, 3..... 119, 121  
 21, 2..... 126  
 23, 2..... 119  
 26, 2..... 35  
 30, 4..... 73  
 30, 14..... 72, 161  
 30, 18..... 119  
 30, 21..... 118  
 31, 4..... 118  
 31, 21..... 118  
 34, 3..... 86  
 34, 5..... 14, Fußnote 1  
 39, 8..... 14, Fußnote 1  
 41, 5..... 118  
 51, 10..... 118  
 54, 20..... 72  
 54, 22..... 35  
 62, 3..... 124  
 IV, 2, 5..... 125  
   2, 13..... 119  
   2, 20..... 132  
   3, 9..... 72, 73, 162  
   3, 13..... 27  
   4, 6..... 123  
   5, 8..... 35  
 11, 4..... 126  
 16, 12..... 14, Fußnote 1  
 19, 2..... 88  
 19, 6..... 88  
 21, 4..... 119  
 21, 6..... 160

28, 3..... 14, Fußnote 1  
 30, 22..... 118  
 32, 2..... 126  
 44, 6..... 119  
 47, 3..... 118  
 50, 5..... 82  
 54, 1..... 119  
 58, 6..... 73, 76, 89  
 58, 10..... 119  
 V, 3, 8..... 117f., 128  
   5, 10..... 167  
   6, 5..... 118  
   6, 9..... 118  
 13, 6..... 119  
 23, 4..... 126  
 24, 1..... 119, 123  
 27, 1..... 35  
 30, 9..... 91  
 35, 5..... 118  
 41, 9..... 14, 128  
 41, 12..... 14, Fußnote 1  
 42, 3..... 119  
 42, 14..... 72  
 61, 5..... 14, Fußnote 1  
 61, 6..... 133  
 62, 7..... 88  
 70, 4..... 28  
 71, 1..... 14, Fußnote 1  
 74, 10..... 130  
 86, 4..... 118  
 VI, 6, 7..... 119  
   7, 3, 5 .... 35  
   8, 3..... 35  
   9, 4..... 35  
   9, 5..... 145  
   9, 6..... 35  
 10, 5..... 119  
 16, 25..... 130  
 17, 6..... 72, 162  
 17, 11..... 119  
 19, 3..... 119  
 19, 10..... 119  
 20, 1..... 122  
 26, 5..... 14, Fußnote 1  
 28, 3..... 118  
 31, 1..... 118  
 36, 4..... 119, 124

44, 4..... 118, 133  
 44, 5..... 118  
 44, 6..... 14, Fußnote 1  
 44, 7..... 134  
 44, 24..... 72, 162  
 45, 21..... 118  
 45, 28..... 78  
 45, 32..... 119  
 48, 7..... 126  
 50, 11..... 119  
 58, 1..... 119  
 58, 4..... 72  
 61, 3..... 14, Fußnote 1  
 68, 7..... 126  
 72, 4..... 72, 73, 83, 162f.  
 73, 3..... 82  
 VII, 1, 8..... 136  
   1, 24..... 119  
   2, 10..... 167  
   5, 3—7.... 35  
   6, 1f. .... 35  
 20, 10..... 130  
 21, 3..... 86  
 24, 2..... 93  
 26, 4..... 126  
 31, 12..... 14, Fußnote 1  
 32, 19..... 134  
 39, 1..... 128  
 49, 4..... 35  
 56, 16..... 31  
 61, 5..... 34  
 75, 2..... 119  
 77, 6..... 119, 120  
 81, 5..... 119  
 84, 3..... 126  
 88, 6..... 29  
 90, 4..... 33  
 94, 4..... 87  
 98, 2..... 74, 75  
 98, 6..... 118  
 100, 2..... 119  
 102, 3..... 72  
 104, 23..... 21  
 VIII, 1, 6..... 134, 141  
   1, 13..... 160  
   1, 23..... 119  
   2, 6..... 78

2, 12..... 75  
 6, 21..... 118  
 6, 24..... 33  
 13, 5..... 119  
 17, 8..... 118  
 18, 13..... 21  
 19, 19..... 119  
 19, 37..... 129  
 20, 18..... 134  
 21, 3..... 118  
 24, 8..... 131  
 31, 11..... 126  
 32, 22..... 89  
 32, 25..... 72, 163  
 39, 4..... 131  
 40, 9..... 129  
 45, 20..... 118  
 46, 27..... 126  
 47, 12..... 78  
 48, 6..... 133  
 48, 9..... 135  
 48, 12..... 76  
 51, 10..... 122  
 52, 10..... 119  
 60, 3..... 24  
 60, 20..... 21  
 62, 1—12... 119  
 63, 7..... 14, Fußnote 1  
 68, 4..... 118  
 69, 2..... 118  
 86, 11, 33.. 118  
 88, 1..... 131  
 89, 7..... 72, 73, 163  
 90, 5..... 118  
 91, 4..... 133  
 93, 13..... 82, 163  
 93, 28..... 126  
 97, 6..... 118  
 98, 4—6.... 118  
 99, 4..... 119  
 101, 13..... 82  
 IX, 4, 1—10... 133  
   4, 7..... 119, 121  
   4, 10..... 119, 123  
   5, 3..... 119, 126  
   5, 10..... 167f.  
 16, 6..... 126

19, 1.....	119
33, 4.....	78
36, 6.....	118
40, 6.....	119, 121
61, 16.....	35
62, 19.....	126
67, 12.....	78
69, 5.....	14, Fußnote 1
69, 10.....	119
72, 4.....	118
73, 8.....	74
81, 3.....	129
89, 3.....	118
89, 7.....	119
97, 17.....	72
97, 21.....	119
97, 24.....	118
97, 35.....	78
100, 2.....	119, 122
101, 3.....	160
101, 6.....	118
101, 7.....	126
X, 10, 10.....	14, Fußnote 1
15, 8.....	19, 151
15, 10, 11, 14	151
16.....	19
16, 1, 2, 4—7	147
21, 4.....	119
22, 3.....	118
22, 9.....	14, Fußnote 1
22, 12.....	131
24, 2.....	126
24, 3.....	118
32, 4.....	78
32, 9.....	76, 126
34, 2.....	126
34, 7.....	14, Fußnote 1
36, 13.....	119
37, 9.....	135
37, 10.....	119
43, 3.....	131
43, 6.....	90
45, 2.....	91
45, 5.....	126
45, 6.....	35
47, 1.....	118, 119
47, 3.....	119, 120
47, 8.....	119
48, 1.....	118
54, 4.....	91
55, 1 f.....	91
56.....	19
56, 1, 2, 4, 5.	149
63, 3.....	14
67, 3—8.....	82
67, 8.....	118
68, 3.....	82
70, 10.....	168
77, 3.....	14, Fußnote 1
85, 7.....	14, Fußnote 1
88, 2—6, 9,	
13, 14, 16	35
91, 15.....	119
94, 8.....	162
95, 6.....	78
95, 17.....	136
104, 3.....	90
104, 10.....	87
106, 11.....	72, 77, 163
107, 1.....	19
107, 9.....	119
108, 3.....	118
110, 10.....	168
111, 3.....	118
111, 7.....	119, 122
123, 4.....	92
154,.....	148
154, 2.....	150
166, 1.....	118
172, 2.....	131
<b>Vājasaneyi-S.</b>	
34, 2.....	26
<b>Atharva-V.</b>	
III, 23, 4...	79
IV, 34, 2...	18, 151
V, 7, 1...	20, 21
24, 2...	165
27, 11...	166
VIII, 9, 7 f...	27
9, 25...	30 f.
X, 2, 32...	26
7, 18...	35
7, 38...	26

8, 15 ..	26
8, 43 ..	26
XI, 2, 24 ..	29
6, 10 ..	35
XVIII, 2, 47 ..	19, 33
<b>Aitareya-Br.</b>	
8, 28....	36
<b>Jaiminīya-Br.</b>	
I, 17, 3 ff. ..	99
I, 49, 9.....	99
<b>Taittirīya-Br.</b>	
III, 6, 5, 1 ..	64, 83, 166
11, 1, 1 ..	30
12, 3, 1 ..	26
<b>Śatapatha-Br.</b>	
I, 4, 1, 10 ff.	35
XI, 2, 3, 4 f..	30
XIV, 8, 5 ....	26
9, 1, 18 ..	99
<b>Gopatha-Br.</b>	
1 .....	26
<b>Brhadār.-Up.</b>	
IV, 4, 8.....	156
V, 4 .....	26
V, 9 .....	35
VI, 2, 15....	99
<b>Chāndogya-Up.</b>	
III, 13, 7.....	14
19, 1.....	35
IV, 1, 2.....	16
9, 2.....	16
15, 5.....	18, 99
V, 10, 2.....	99
VII, 26, 2.....	108
<b>Kāthaka-Up.</b>	
3, 14....	156
<b>Kena-Up.</b>	
3, 2 ff. ..	11, 26
<b>Kauṣītaki-Up.</b>	
1, 4.....	99
2, 12 ff. .	36
<b>Taittirīya-Up.</b>	
2, 2.....	99
<b>Mundaka-Up.</b>	
II, 2, 10....	35
III, 1, 3.....	108
1, 10....	15, 32, 108
2, 7.....	32
2, 10....	31
<b>Maitrī-Up.</b>	
S. 31 .....	35
<b>Āśvalāyana-Gr.</b>	
I, 3, 3.....	131
<b>Kausika-S.</b>	
94 f.....	39
<b>Gobhila-Gr.</b>	
III, 4, 28....	29
<b>Śāṅkh.-Śr.</b>	
IV, 12, 10 (?)..	131
<b>Naighaṇṭuka.</b>	
5, 2.....	164
<b>Pāṇini.</b>	
II, 1, 65....	78 f.
III, 1, 137...	108
<b>Dhātupāṭha.</b>	
10, 153...	42
<b>Rāmāyaṇa.</b>	
VII, 4, 12.....	41
<b>Andere Sanskrittexte.</b>	
Tantrākhyāyika II....	43, 127
Hemavijaya, Kathār.	33 42
Yaśodhara, Kāmas. I,	4
S. 55 .....	42
Jātaka 536....	127
<b>II. Awestische Texte.</b>	
<b>Yasna.</b>	
1, 14.....	36
2, 14.....	36
10, 7.....	49
10, 13 ff. ....	69 ff.

10, 19..... 75  
 12, 4..... 22, 56  
 22, 26..... 37  
 30, 1..... 32  
 30, 2..... 32, 145, 153  
 30, 7..... 154  
 30, 11..... 21, 55, 156  
 31, 11..... 100  
 31, 14..... 7  
 31, 15..... 144  
 31, 19..... 7, 139  
 31, 20..... 55, 101, 156  
 31, 22..... 49  
 32, 2..... 144  
 32, 7..... 154, 155  
 33, 2..... 143  
 33, 6..... 61  
 33, 7..... 24, 49  
 33, 12..... 144  
 33, 13..... 101  
 34, 12..... 7  
 34, 13..... 101, 152  
 34, 14..... 144  
 36, 2..... 154  
 37, 2..... 144  
 37, 5..... 111  
 38, 2, 4, 5... 144  
 39, 2..... 111  
 39, 4..... 143  
 39, 5..... 144  
 40, 1..... 111  
 41, 5..... 111  
 43, 3..... 143  
 43, 16..... 32  
 44, 8..... 24, 143  
 44, 9—11... 102  
 44, 16..... 55  
 44, 20..... 144  
 45, 1..... 24, 50  
 45, 2..... 103  
 45, 9..... 156  
 45, 11..... 104, 152  
 46, 3..... 152  
 46, 6..... 104  
 46, 7..... 105  
 46, 10f. .... 156  
 46, 11..... 105, 156

46, 14..... 153  
 47, 6..... 7, 139  
 48, 2..... 144  
 48, 4..... 106  
 48, 6..... 144  
 48, 9..... 152  
 48, 12..... 152  
 49, 1..... 157, 159  
 49, 3..... 21, 156  
 49, 4..... 106  
 49, 5, 6 .... 107  
 49, 8..... 7, 140  
 49, 9..... 107, 153  
 49, 11..... 108  
 51, 2..... 7  
 51, 6..... 143  
 51, 9..... 21, 155  
 51, 13..... 108, 156  
 51, 17..... 108  
 51, 18..... 112  
 51, 19..... 109  
 51, 21..... 110  
 53, 1..... 110  
 53, 2..... 110, 152  
 53, 4, 5 .... 111  
 58, 7..... 154  
 70, 5..... 24  
 71, 9..... 81  
 71, 10..... 37  
 71, 16..... 156

**Vīspared.**

1, 1..... 81  
 14, 2..... 58  
 23, 1..... 57

**Yašt.**

1, 3f. .... 92  
 1, 7ff. .... 92  
 1, 13..... 92  
 3, 4..... 50  
 4, 2..... 92  
 4, 6f. .... 92  
 4, 7..... 61  
 5, 26..... 53  
 8, 12..... 21  
 8, 44..... 21  
 10, 21..... 20, 21

10, 23..... 32  
 10, 27..... 22, 28,  
                     Fußnote 1, 53  
 10, 61..... 51  
 10, 64..... 53  
 10, 67..... 29, 53  
 10, 76..... 51  
 10, 78..... 22  
 10, 107..... 34  
 10, 112..... 50  
 10, 122..... 58  
 10, 125..... 160  
 10, 143..... 37, Fußnote 1  
 11, 3..... 141, 154  
 13, 2f. .... 155  
 13, 10..... 80  
 13, 41..... 154  
 13, 43f. .... 51  
 13, 89..... 53  
 13, 129..... 7, 18, 23  
 13, 135..... 142  
 14, 13..... 32  
 14, 57..... 142, 159  
 15, 43 ff. ... 92  
 19, 0..... 37  
 19, 32..... 53  
 19, 52..... 51  
 19, 69..... 80  
**Vendīdād.**  
 1, 14..... 60  
 7, 42..... 79

13, 3..... 156  
 16, 14..... 48  
 19, 27 ff. ... 99  
 19, 28..... 37 nebst Fußn. 1  
 19, 29f. .... 156  
 19 ..... 159  
**Haðōxt-Nask.**  
 2, 9ff. 23ff. 99  
**Fragm. Westerg.**  
 3, 2..... 59  
**Āfrīngān.**  
 3, 7—10... 80  
**Nyāyišn.**  
 3, 11..... 50f.  
**Vištāsp-Yašt.**  
 7f. .... 51f.  
 9 ..... 59  
 56ff. .... 99  
**Pursišnīhā.**  
 39 ..... 23  
 49, 108..... 52  
**Būndahišn.**  
 30, 19f. .... 157  
 30, 27 ff. ... 158  
**Dēnkarṭ.**  
 III, 31, 2, 8, 9, 13 115

## Wörterverzeichnis.

### I. Vedisch und Sanskrit.

*agni* 17, 85  
*agni vaiśvānarā* 35, 145  
*āgniṣvāta* 151  
*ādri* 12  
*ādrībarhas* 14  
*ānagnidagdha* 151  
*anustaraṇi* 19, 148  
*āpnas* 118 ff.  
*amānava* 99 f.  
*arkā* 15  
*āsan* 12  
*āsman* 12  
*asūrta* 11 nebst Fußn. 1; 16, 140  
*ākūti* 15  
*ātman* 99  
*ānanda* 99  
*āśir* 71  
*id* 71 f.  
*idā, idā* 71 f.  
*ind-*, s. Sachverzeichnis unter  
 „Indra“ und „Soma“  
*iś* 71  
*upabārhaṇa* 14, Fußn. 1  
*upabārhaṇā* 14, Fußn. 1  
*ulokā* 87  
*usrā, usrā* 81 f.  
*usrīyā* 72 ff., 81 ff.  
*ḥvan* 130  
*re, vb.*, 25; subst. 136  
*ri* 20  
*riū* 20  
*riū* 20  
*ritā* 84, 97, 121, Fußn. 1; vgl. 48  
*rd, caus.*, 14, Fußn. 1; 146  
*rs* mit *abhi* 121  
*īsi* 102, 121, 128, 129, 130, 136

*ekarṣi* 30 f.  
*ekavṛt* 30 f.  
*ēta* 128  
*ētagva* 83, 128  
*ōṣa(s)* 160  
*kavāri* 15  
*kavāsakhā* 15  
*kavi* 15, 19, 35  
*kū* 15; mit *ā* 15  
*kṛṣṇā* 82  
*ketā* 145  
*ketū* 46  
*ketumāt* 46  
*gar, s. gṛ*  
*gāviṣṭi* 17, 106  
*gṛ* 120, 124, 130  
*gō* 83  
*gogrṣṭi* 79  
*godhemi* 79  
*gobaskayaṇi* 79  
*govaśā* 79  
*govchat* 79  
*gharmasād* 150  
*candrá* 119  
*cit* 46 f., 145  
*cittā* 48  
*citrā* 15, 46  
*citrā* 73, 119 ff., 126  
*citrin* 46  
*cētas* 46  
*cētiṣṭha* 46  
*jar* 75 f., 120, 130  
*jarit* 130  
*jūrni* 130  
*jūrni* 130  
*jūrni* 130  
*jūrv* 130

*tapnū* 83  
*tāpasā* 147  
*tejas* 43, 48, 79 nebst Fußn. 1; 127  
*dāśayantra* 162  
*dah* 18, 84, 151  
*div* 12, 13, 17, 118  
*dī* 33 f., 77 f., 145  
*dīpālikā* 42  
*durōṣa(s)* 159 f.  
*duvās* 75  
*drś* 32, 145  
*devā* 12, 15, 17, 19, 68, 118, 126,  
 127, 128, 167  
*devāgopā* 126  
*devājūta* 126  
*devayānt* 22  
*devī* 68  
*dyumāt* 119 ff., 126  
*dyumāttama* 119  
*dyumnā* 15, 126  
*dyauṣ pitā* 85  
*drāvina* 118 ff.  
*drāh* 56, 97  
*drībarhas* 15, 76, 93 f., 119, 121, 122  
*dhī* 15, 33 f., 77 f., 83, 145  
*dhī* 84, 130, 131  
*dhātī* 25  
*dhēnā* 15, 63 ff., 77 f., 83 ff., 94  
*dhēne, dual.*, 90 ff.  
*dhenū* 77, 78 ff.  
*nāmo byāt* 87  
*nīrti*, s. Sachverzeichnis unter  
 „Feuer“  
*pakvā* 73, 77  
*pāruṣṇī* 82  
*pārvata* 12  
*pāvana* 151  
*pavi* 89  
*pavitra* 74  
*paśyā* 108  
*pitārah* 19, 147 ff.  
*pitārau* 141  
*puruṣarakṣasa, n.*, 40  
*puruścandrá* 119  
*pū* 73, 89, 151  
*pīśni* 82  
*pratidevatū* 32

*prāyakṣa* 25  
*prāyajyu* 25  
*prāṇa* 99  
*babhrū* 82  
*barhāṇā* 14, Fußn. 1; 15  
*bārhas, s. ādrībarhas*  
*barhīs* 14, Fußn. 1; 15, 93  
*bija* 79 nebst Fußn. 1  
*brh* 13, 14 nebst Fußn. 1; 109; mit  
*ūpa, intens.* 14, Fußn. 1  
*bṛh* 13, 118  
*bṛhāt* 14, 73, 87, 118 f., 119 f., 163  
*bṛhas pāti* 28, 29  
*brāhman* 9, 10, 11, 13, 14, Fußn. 1;  
 15, 16, 20, 25, 28, 29, 30, 31,  
 32, 33, 34 f., 36, 43, 44, 47, 48,  
 69, 71, 73 ff., 76 f., 88, 90, 91,  
 93, 94 nebst Fußn. 1 u. 2; 98,  
 115, 118, 121, 127, 128, 129, 132,  
 133, 134, 135, 136, 145, 159, 160  
*brāhman, m.*, 42  
*bhadrā, adj.*, 79 nebst Fußn. 1;  
 119 ff., subst. n., 76, 126  
*bhārga* 84  
*bhānū* 83  
*matī* 84  
*mādhu* 77  
*mānas* 26, 47, 49, 73, 93, 99, 145. S.  
 „Soma und Milch“ im Sachver-  
 zeichnis  
*mātā ca* 141  
*mānasa* 100  
*Mitrā* 13  
*yakṣ* 20, 24 f., 41 f.  
*yakṣā, n.*, 11 ff., 19 ff., 25 ff., 43 f.  
*yakṣa, m.*, 41 ff., 44  
*yakṣadīś* 32  
*yakṣabhī* 29  
*yakṣarātri* 31, Fußn. 1; 42, 44  
*yakṣin* 29  
*yakṣma* 24  
*yakṣman* 24  
*yakṣya* 24  
*yaj* 19 ff., 24, 84, Fußn. 1  
*yajatā* 24  
*yajās* 19 f.  
*yāji* 20

*yajñiya* 24  
*yas* 153  
*yātū* 21  
*yātudhāna* 21  
*yātudhāni* 21  
*yātumāt* 21  
*yātumāvat* 21  
*yōs* 102  
<sup>1</sup>*rakṣ* 19 f.  
<sup>2</sup>*rakṣ* 20 f.  
*rakṣa* 20  
*rākṣas*, n., 13, 19, 20 ff.  
*rakṣās*, m., 13, 19, 20, 29, 42, 56, 60  
*rakṣastvá* 21  
*rakṣasvin* 21  
<sup>1</sup>*raj* (*rāge*) 19 f.  
<sup>2</sup>*raj* 19 f.  
*rajatā* 20  
*rājas* 13, 19  
*rājasī* 13, 141  
*rāji* 20  
*rātna* 118 ff.  
*rayī* 118 ff.  
*rāj* 19 f.  
*rājan* 15  
*rājī* 20  
*rāti* 118 ff.  
*rādhas* 118 ff.  
*rāy* 118 ff.  
*ruc* 73, Fußn. 2  
*rúc* 15  
*rúṣat* 73 nebst Fußn. 2  
*rūpā* 68, 92  
*róka* 15  
*roká* 15  
*rocana* 15, 32  
*-rocas* 15  
*ródasī* 13, 141  
*róhiṇī* 82  
*vānaspāti* 164 ff.  
*Vāruṇa* 13, 29, 34  
*varh*, s. *vṛh*  
*Valá* 12  
*vas*, *ucchāti* 12  
*vásiṣṭha* 52, 135 ff.  
*vāsu* 12, 115 ff.; adj. 127 ff.; subst. 13, 15, 17, 117 ff.

*vāsya* adj. 132 ff.; adv. 135; subst. 13  
*viññāna* 99  
*virāj* 20, 27  
*viśvādharma* 88  
*Vṛtrá* 12  
*Vṛtrahán* 54, 73  
*vṛh* 14, Fußn. 1  
*vyéta* 128  
*śāvas* 15, 73, 118, 120 f., 161  
*Śavastī* 15  
*śāvira* 15  
*śáviṣṭha* 15  
*śavya* 18  
*śir* 71, 147 ff.; vgl. *sāiri* unter II.  
*śukrá*, subst., 15, 79, Fußn. 1  
*śuc* 15  
*śuśmín* 119  
*śuśmíntama* 119  
*śū* 15  
*śūrā* 15, 19, 25 nebst Fußn. 1;  
     131  
*śéśas* 149  
*śóka* 15  
*śocis* 118  
*ścandrá* 119  
*śrī*, *śriyaḥ* 119 ff., 126  
*śrēṣṭha* 119, 126  
*śvaitarī* 82  
*samudrá* 12  
*Sārasvatī* 60  
*sudānu* 135, Fußn. 1  
*sūrā* 75 f.  
*suvarṇa* 43, 82  
*suṛyktī* 87, 93, 163  
*sūd* 151  
*sūrta* 16  
*svaday* 18  
*svār* 15, 18, Fußn. 1; 43  
*svāraṇa* 43  
*svārcakṣas* 32  
*svardīś* 32  
*svaṛṇa* 43  
*svāttā* 151  
*svāitu* 128  
*hāras* 159  
*hóty* 53

## II. Iranisch.

*aiwi-θūra* 23  
*ašta* 128  
*ašma* 106, 152  
*aoša(h)* 9, 142 f., 157, 159  
*aka* 105  
*anra* 103, 105  
*anhu* 99  
*anhvā* 99  
*anaoša* 160  
*anāhitā* 12  
*apqm napāt* 51  
*ašciθra* 13, Fußn. 1  
*ayah* 154 ff.  
*arəti* 23  
*arəto-karəθna* 23  
*arədra* 146  
*Arədvī* 12, 14, Fußn. 1; 146  
*arta*, s. *aša* und *ərəta*  
*asan* 12  
*Astvat-ərəta* 23, 153  
*asman* 12, 155  
*aša* 13, 36 nebst Fußn. 1; 144  
     (vgl. *ərəta*)  
*aši* 23, 101, 110, 141, 144 (s. *arəti*,  
     *ərəti*)  
*ahura* „Heerrscher“ 9, 146  
*axvarəta* 11 nebst Fußn. 1; 16, 140  
*ātar* 10, Fußn. 1; 17, 36 ff.  
*ādā* 7, 144, 157  
*Āramati* 144 f.  
*āzūiti* 144  
*isti* 58, 110, 112, 141  
*īs* 144  
*urvan* 99  
*urvarā* 144  
*urvāzā* 154  
*urvāzišta* 140, 154  
*urvāšat, urvāxšat* 24, 101 f., 143, 152  
*uši* 37 nebst Fußn. 1  
*ušidam* 39  
*ušidarəna* 39  
<sup>\*</sup>*uštrā* 80  
*ərəta* 23, 97 (s. *aša*)  
*ərəti* 23 (s. *aši*) 141  
*ərəš*, *ərəšva* 102  
<sup>\*</sup>*kaθwā* 80

*karapan*, s. Sachverzeichnis  
*kavi* 60, 156  
*kū* 15, 102  
*kəhrp* 109  
*xšaθra* „Herrschaft“, „Regierung“  
     9, 144  
*xšusta* 155  
*gam* mit *pairi* 113  
*Grəhmā* 141  
<sup>\*</sup>*ciara* 54  
*ci* 46 f.  
*ciθra* 45 ff., 61 f.; adj. 49 ff.; subst.  
     15, 52 ff., 79 nebst Fußn. 1  
*ciθrā-avah* 60  
*ciθravaiti* 48  
*ciθrō-daxsta* 60  
*ciθrō-paiti-daya* 60  
*ciθrya* 61, 92  
*cinvatō perətu* 156  
*cisti* 48, 69 nebst Fußn. 1; 103, 144  
*tap* 103, 110  
*tōi* st. *stōi* Y. 49, 4: 107  
*təmasciθra*, s. Sachverzeichn. unter  
     *Druj*  
*θūra-vāhara* 23  
*θwōi* st. *tapōi* 103  
*daēnā* 9, 13, 15, 33, 47, 63 ff., 67,  
     69, 76 f., 95 ff., 112, 143, 145,  
     146, 152  
*daēnu* 78 ff.  
*daēva* 159  
*dabən* st. *tapən* Y. 53, 1: 110  
*dərəna* 39  
*dərəšat* 24  
*dā(y)*, s. *dī*  
*dāθa* 146  
*divamnəm* 101  
*dī* 15, 33 ff., 77 f., 83, 98, 102, 146;  
     vgl. *dōiθra*  
*dušciθra*, s. Sachverzeichnis  
     unter *Druj*  
*dužāθra* 18, Fußn. 1  
*duždaēna* 104  
*duždā* 104  
*duždātī* 104  
*duždāh* 104  
*duraēsuka* 32



*dūraoša* 143, 159 f.  
*dūrāt-sūka* 32  
*daras* 32 f.  
*dājūt-arəta* 23  
*dōiθra* 34; vgl. *dī*  
*dyumna* 15, 55  
*druj* 97, 144  
*naθ-* 23  
*nəraḅya* 141  
*paityāra* 60  
*paityānte* 52  
*pairikā* 21  
*parəndī* 144  
*pitarə* 141  
*pərəθa* 144  
*fravaži* 99, 155  
*frašasti* 144  
*fšəṅghya* 22, 107 f.  
*baodaḥ* 99  
*barəsmān* 15  
*barəz* mit *us* 14  
*barəz*, subst., 14  
*barəzan* 14, 15  
*barəzah* 14  
*barəziš* 15  
*bāmya* 38, Fußn. 1 zu 37  
*bih*, np., 137  
*bihist*, np., 137  
*bih-din*, np., 137  
*bərəxša* 109  
*bərəj* 13  
*bərəzant* 14  
*bərəzi-* 14  
*mainyu* 99, 144  
*maēši* 80  
*manah* 9, 99; leuchtend: 32, Fußn. 1,  
 49, 106, 144, 145; Licht: 32, 47,  
 50 (Vgl. im Sachverzeichnis  
 „Soma und Milch“).  
*mazdāh* 105, 144, 146  
*mazdā ahurēnō* 141  
*Miθra* 13, 37, Fußn. 1  
*mərəšyāt* 24  
*yaōš* 102  
*yasna* 113  
*yasnya* 24  
*yazata* 24

*yah* 153  
*yātu* 21, 60  
*yātumant* 60  
*yātumastəma* 60  
*yāh* 101, 107 f., 153 ff.  
*raoxšnā* 15  
*raoxšnu* 15  
*-raocana* 15  
*raocah* 15, 32, 52, 59  
*raš* 20 ff.  
*našah* 13, 21 ff., 55  
*rāšayēnē* 21  
*rəxšayant* 22 f., 56  
*Vara* 12  
<sup>2</sup>*varəna* 12, 39  
*vanhutāt* 147, Fußn. 1  
*vahišta* 7, 52, 58 f.  
*vahma* 147  
*vahyah*, subst., 7, 13 (s. *vohu*)  
*vāstrya* 144  
*Vərəθragan* 54, 73  
*veh*, mp., 137  
*vourukaša* 12  
*vohu* 15, 112, 115 ff., 137 ff.; subst.  
 139 ff.; adj. 143 ff.  
*vohunī* 147, Fußn. 1  
*vohu manah* 47, 49, 95 nebst  
 Fußn. 1; 145  
*vyam* 153  
*vyāh* 153  
*saokšā* 15, 53  
*saosyant* 7, 15, 18, 23, 57, 98,  
 102, 104, 152 ff., 158  
*sava* 7, 15, 55, 141  
*savah* 7, 15, 141  
*savā* 15  
*savā*, angeblich dual., 141  
*savōi* 141  
*sāiri* 142; vgl. *šir* unter I  
*suxra* 15  
*suc*, vb., 15  
*suc*, nom., 16, 32 nebst Fußn. 1;  
 145  
*suyē* 108  
*sū* 15  
*sūka* 16, 32  
*sūra* 15

*sūrā* 14, Fußn. 1  
*spənta* 104  
*sravah* 144  
*zavanō-sū* 51  
*zavanō-srut* 51  
*zavanō-svan* 51  
*zavya* 60 f.  
*zrayah*, s. *vourukaša*  
*haurvatāt* 152  
*haotāt* 53  
*Haraxvaiti* 60  
*hudaēna* 103, 146  
*hudā(y)* 102, 103, 146  
*hudāti* 103  
*hudānu* 103, 135, Fußn. 1  
*hudāman* 103  
*hudāh* 103, 146  
*humata* 59  
*huvaršta* 59  
*hūxta* 59  
*hvar* 15, 18, Fußn. 1  
*hvarə-xšaēta* 15, 38  
*hvarə-darəsa*, -sā 32 f.  
*hvarə-darəsa* 33  
*xvaētu* 144  
*xvaēna* 155  
*xvan* 15  
*xvarənah* 11, 14 nebst Fußn. 1;  
 16, 20, 25, 33, 35, 36 ff., 50 f.,  
 52, 53, 54, 60, 67, 69, 71, 76 f.,  
 88, 91, 109, 111 f., 114, 115,  
 144, 155, 159, 160  
*xvarənah*, m., 42

*xvāθra* 7, 9, 18 nebst Fußn. 1;  
 36 ff., 57 f., 141, 159  
*xvənvat* 145  
*xvəṅg-darəsa* 32

### III. Griechisch.

ἄγιος 24  
 αἰθήρ 12  
 ἄκυρος 15  
 ἐνθουσιασμός 69 ff.  
 ἔρεβος 13, 19  
 Ζεὺς 12  
 ζέω 153  
 καίω 15  
 κίρνω 71  
 κίρνημι 71  
 κνίση 18  
 κυρός 15  
 οἶμα 106  
 φλέγμα 64

### IV. Lateinisch.

*ardeo* 14, Fußn. 1; 146  
*deus* 12  
*Diespiter* 12  
*dives* 118, 119  
*divitiae* 118  
*divus* 12, 118  
*Juppiter* 12

### V. Germanisch.

*rigis* 13, 19  
*Tiu* 12  
*Týr* 12  
*Zio* 12

## Sachverzeichnis.

- Abendrot 36  
 Agni, das Sakralfeuer; der daevische Hotr 53; Sohn Ílās 72; Spender der Milch 72, des Besitzes 118; = *vānaspāti* 164 ff. Er assimiliert sich die Opfergaben und die Leichen (vgl. *ā mimīyāh*, RV. X, 56, 2, oben S. 149) und gibt sie, nachdem er sie in Feuer verwandelt hat, in ihrer Feuergestalt unverehrt wieder von sich 147 f., 165 f. Vgl. „Feuer“, „Gold“  
 ahunavaitī gāṓā 58  
 Alkohol, s. „Soma“ und „Surā“  
 Anaxagoras 10  
 Aṅgiras, Gehilfen bei der Schöpfung der Milch 72  
 Āpri-Lieder 84, 151, 164 ff.  
 Apsaras 99  
 Aśvin, Spender der Milch 72  
 Bahrām 54, 73  
 Berg, s. „Gebirge“, „Himmelsgebirge“, „Glasberg“  
 Besessenheit 69  
 Besitz = Himmelslicht, Himmelsfeuer, *brāhman* usw. 42 f. 117 ff. 126; awest. *aši*, *arəti*, *isti*, (*vohu*) 141, 144. *Rayi* als *devā* 126. S. auch „Gold“  
 Bhāga 126  
 Blitz 29, 44, 51, 85, 86, 88, 94, Fußn. 1  
 Blut, „Feueressenz“, flüssiges Himmelsfeuer 147, Fußn. 1  
 Brāhman, s. „Feuer“, „Himmelsfeuer“, „Herzensfeuer“, „Morgenrot“, „Abendrot“, „Sonne“ und Wörterverzeichnis I  
 Brāhmaṇas pāti, s. Bṛhaspāti  
 Bṛhaspāti 9, 14, Fußn. 1; 28. = Indra, Befreier der Kühe (d. i. Sterne) 82. Spender des Reichtums 118  
 Brücke des Scheiders 156  
 Buchführung 8  
 Buchschrift 8  
 Buddha 16  
 Buttertränke (= Milch 67, Fußn. 2; 89) ins Herz getrunken 76. S. „Soma“  
 Chwarnah (*xvarənah*), s. „Feuer“, „Herzensfeuer“  
 Cinvatō pərətu 156  
 Daēnā, s. „Feuer“, „Herzensfeuer“  
 Daēva, Haus der, s. „Hölle“  
 Dämonen, s. „Finsternis“  
 Devareligion 9  
 Dipālikā 42  
 Druj, Haus der, s. „Hölle“. Die Druj ist die Verkörperung der falschen, in den Augen des Awestavolks also der vedischen Weltanschauung. Sie besteht aus Finsternis (*tama-haēnīm*, Yt. 19, 95) und ist Besitzerin des schlechten, d. i. finsternen, daevischen oder Höllenfeuers (*dušciḍrā*, Yt. 19, 94 f., Syn. von *tamasciḍra*, = „die Finsternis als Licht habend“).  
 Ehe, s. Zaratuštra.  
 Erscheinungsform 68, 73, 92  
 Erz, eschatologisch, s. „Kochen“

Eschatologie. Verwandlung in Himmelsfeuer 10, 57, 98, 108, 147 ff.; in Höllenfeuer 10, 108, 155. (Ved. *nṛṛti* „Lichtlosigkeit“, *ṛti* = awest. *aši* usw., zu *vr* „leuchten“ werden später behandelt werden). S. auch „Himmel“, „Feuer“, „Kochen“, „Finsternis“, „Leichenverbrennung“, „Opfer“ und Wörterverzeichnis II unter *saošyānt*.  
 Feuer = Licht (doch s. unten), nach arischer Anschauung das Weltprinzip, das die ganze Welt als Himmelsfeuer (s. d.) umgibt (8 f., 16) und durchdringt; in den Lebewesen ist es als Herzensfeuer (s. d.) die Substanz der Kraft, Gesundheit, Macht, Weisheit. Seine Verkörperungen sind die *devā* (awest. *yazata*, beide = Naturkräfte u. Naturerscheinungen, darunter Wind, Regen, Soma, Milch und andere Nahrung, Pflanzen, Gebirge; s. d.). Der Lichtwelt steht feindlich gegenüber die Welt der Finsternis (*rūkṣas*, *nṛ-ṛti* „Lichtlosigkeit“, *tāmas*, *duritā*, awest. *raśah* usw.), die von deren Verkörperungen, den *rakṣās*, bewohnt wird (s. Wörterverzeichnis I und II und „Finsternis“). Diese Dämonenwelt („Hölle“; s. d.) ist nach dem Awesta mit finsternem Feuer (*aōsa*, *aōśah*) erfüllt, welches mit den vedischen Feuern identisch ist. Sie heißt darum auch *dušāḍra* (s. Wörterverz. II). Zaratuštra und seine Anhänger betrachten die *daēva* = ved. *devā* als die Bewohner dieser Finsternis. Die Verehrer der „Götter“ und der „Dämonen“ werden von den vedischen wie von den

awestischen Stämmen als deren Bundesgenossen oder auch als mit ihnen identisch betrachtet. Nach ihrem Tode gelangen sie in die Welt der von ihnen verehrten Mächte. Wie nach Veda und Awesta die Verehrer der Lichtmächte in verkörperte Himmelsfeuer, so werden nach dem Awesta die Verehrer der Mächte der Finsternis in verkörperte Finsternis verwandelt (s. „Eschatologie“ und „Kochen“). — Das Feuer hat eine lichtlose Form, die nicht mit dem finsternen, d. i. daevischen Feuer identisch ist: 9 nebst Fußn. 1; 16. — Indisch (nicht ṛgvedisch) dämonisches Feuer in Spukgestalten 39 f., 44. — Alles Gute, Schöne, Wahre, Starke ist Erscheinungsform des Feuers: die Wahrheit, d. i. die richtige Weltanschauung (*ṛtā*, awest. *arəta*, *aša*, eigentl. „Licht“: s. Wörterverzeichnis), Macht, Besitz usw. — Das Urfeuer ist das *brāhman*, awest. *anayra raocā*, *daēnā*, *xvarənah*; vgl. „Himmelsfeuer“ und „Herzensfeuer“. — Sakralfeuer, ved. *agni*, awest. *atar*, Sohn Ahura Mazdahs 17. — Irdische Feuer 36. — S. noch „Besitz“, „Blut“, „Soma“, „Milch“, „Wasser“, „Regen“, „Same“, „Menstruation“, „Urin“, „Druj“.  
 Feuerhimmel, s. Himmel  
 Finsternis; Mächte der F. = Dämonen 13, 19, 20 f. — Verwandlung in Finsternis (dämonisches Feuer) 155 ff. — Die den Mächten der Finsternis anhängenden Menschen selbst Dämonen 21. — Vgl. „Druj“, „Feuer“, „Hölle“, „Höllenfeuer“

Gāθā 9f.; als Opferlieder 70  
 Gandharva 92  
 Gebirge mit Licht gefüllt 14, 36ff. 128. Wie die Etymologie von „Berg“ zeigt, ist diese Anschauungsschau vorarisch. Vielleicht sind dabei ursprünglich auch Erscheinungen wie Alpeuglühen und sonstiges Leuchten der Gipfel im Spiel. Vulkane gab es kaum in der Heimat der Indogermanen. — S. auch „Himmelsgebirge“ und „Glasberg“  
 Geheimname 92  
 Gestirne, s. Himmelskörper  
 Gewitter, s. Regen  
 Glasberg 12 nebst Fußn. 1  
 Gold, Agnis Same 42; stammt aus dem Himmelslicht 43  
 Götter, ved. *devā*, awest. *yazata*, Personifikationen des Himmelsfeuers 17, 36, 51, 69; Herren des Lichts 118; haben Himmelslicht im Blick 32; ihre Paläste 12; Verhältnis der Menschen zu ihnen 17. Zu ihnen gehören der Soma (s. d.), die Nahrung und die Pflanzen 68, weil beide feuerhaltig gedacht 114. S. auch „Feuer“, „Mensch“ und „Himmelsgott“  
 Götterbote 17  
 Hamūnsee 16, 38  
 Haoma, s. Soma  
 Harn, s. Himmelsfeuer  
 Herakleitos 10  
 Herrschaft, leuchtend (s. Herzensfeuer) 144  
 Herz, Ort des Herzensfeuers (*brāhman*, *dhēnā*; *xvarənah*, *daēnā*) und Sitz des Gedankens und Denkens (*manas*, awest. *manah*), in den der Soma und die Milch- und Buttertränke (s. d.) gelangen

Herzensfeuer (*brāhman*, *dhēnā*, awest. *xvarənah*, *daēnā*), stammt aus dem Aufenthalt der Götter (awest. auch der *daēva*) und ist darum mit dem Himmelsfeuer (awest. auch mit dem Höllenfeuer) identisch: 9, 11. Gewöhnlich unsichtbar (s. *asūrta*, *xvarəta* im Wörterverzeichnis I, II), bisweilen sichtbar: 16. Es ist das Lebensprinzip und die Ursache aller geistigen, seelischen und körperlichen Betätigungen und Fähigkeiten, die als seine Ausstrahlungen und darum selbst als Feuer gedacht werden. Im RV. ist der Ausdruck für „Herzensfeuer“ meist *brāhman*; im Awesta drückt *daēnā* die geistige und seelische, *xvarənah* die physische Natur des Herzensfeuers aus. Das H. bewirkt also Begehren und Wollen (15), Denken, Klugheit, Weisheit usw. (8, 17; 26, 49, 103, 105, 114, 141, 144, 145) und deren höchstes Produkt, das Lied, insbes. das Opferlied (51; s. „Lied“); es bewirkt das geistige, seelische und körperliche Sehen, das im Ausstrahlen des Herzenslichtes durch das Auge besteht (15, 16, 30, 32, 47f., 90). Die Götter und Yima strahlen durch das Auge Himmelslicht aus, worin ihr Sehen besteht (32). Als Quelle des Mutes, der Kraft und der Macht lodert das H. im Krieger und im Herrscher (8, 9, 14, Fußn. 1; 15, 19, 25, 114, 128, 144, 160). Auch den Feinden wird es zugeschrieben (*brāhman* 27f.; *xvarənah* 28, Fußn. 1). Durch Trinken von Soma und

Milch (s. d.) wird es hervorgerufen und verstärkt. Vgl. im Wörterverzeichnis I und II *dvibārhas*, *cisti*, *frašasti*, *manas*, *manah*, *mainyu*, *sra vah*  
 Hexe, s. Zauberin  
 Himmel 12, 143, 150 („die Glut“), 157. Himmels seligkeit 18, 55. S. auch Glasberg, Himmelsgebirge, Götter, Indra, und im Wörterverzeichnis II *hūsta*, *humata*, *hwaršta*  
 Himmelsatmosphäre=Licht und Glut 12, 18, 52, 59, 150  
 Himmelsfeuer 9, 13ff., 16, 150. Personifiziert als Mazdah „Verstand“ 146, Bahrām „König der geistigen Welt“ 10, 45, Indra = Břhaspati usw. Flüssige Erscheinungsformen: Regen, Soma, Milch, Blut, Same, Menstruation, Urin, bes. der der Kuh (vgl. auch die Verwendungen von ved. *mih*, und ved. *meghā*, *mīdhvās*). Vgl. auch „Feuer“, „Götter“, „Herzensfeuer“, „Mensch“, „Wind“  
 Himmelsgebirge 12, 14 nebst Fußn. 1; 25, 72  
 Himmelsgott schlägt Löcher ins Himmelsgebirge 12f.  
 Himmelskörper=Öffnungen im Himmelsgebirge (Kanäle, Himmelstore) 13, 16; = Mauern unvermählter männlicher Personen 19; = Miθras Augen 34; = Miθras Späher 34. Einzelne: Tištrya, Satavaēsa, pairikā (s. d. im Wörterverzeichnis II)  
 Himmelslicht, s. Himmelsfeuer  
 Himmelssee 12, 16  
 Himmelsstrom 12, 16. Vier Himmelsströme 25 (RV. I, 62, 6)  
 Himmelstore 13. (Vgl. IIQF, Heft II)

Hochzeit, s. Zaratustra  
 Hölle 156, = Haus der Daēva 10; = Haus der Druj 10; = *rašah* 21, 55; = *tamah* 55; s. auch „Feuer“, „Finsternis“, „Druj“  
 Höllenfeuer, awestisch, = „schlechtes“ und „finsteres Feuer“ 9, 106, 140, 155ff., 159. Es eignet dem *anra mainyu* (60), den daēvischen Priestern und Stämmen (56f., 61, 92). S. „Druj“  
 Hvōgya 109  
 id, s. īlā  
 īdā, s. īlā  
 īlā, 67ff., 71f.  
 Indra (v *indh* = *indh* „leuchten“, „brennen“, s. „Soma“), Personifikation des Himmelsfeuers 9, 14, Fußn. 1; 54, 130; = Himmel 90, 129, 134 („leuchtend“); = *břhaspati*, „Herr des Himmelsfeuers“ 82; Befreier der Kühe (= Sterne) 82; Spender der Milch 72; des Reichtums 118  
 Jahreszeiten 99  
 Jānaśruti 16  
 Karapan, Bezeichnung der daēvischen Priester im Awesta (*ka-rapan*, gebildet wie *kamərəda*, zu ved. *rap*, *parirāp*) 61, 92, 105, 156  
 Kasaoya, s. Hamūn-See  
 Kārttikeya 17  
 Klugheit, s. „Feuer“  
 Kochen, eschatolog., 9, 101, 108, 142, 147ff., 151, 153ff.; in flüssigem Metall 154ff. S. auch „Eschatologie“, „Leichenverbrennung“, „Opfer“, „Agni“  
 Kriegsgott 17  
 Kühe, irdische, mit den himmlischen (= Sternen) identisch, darum Lichtwesen 82, 118, 130; Wunder der Kuh 67, 72ff., 161ff.; Verehrung der Kuh 70f.

Kult, zoroastrischer 113  
 Leichenverbrennung, nicht bei den awest. Stämmen 57; von Zaraθuštra nicht gebilligt 152; ihre Bedeutung 18, 98. Vgl. „Agni“, „Eschatologie“, „Kochen“, „Opfer“  
 Licht, s. „Feuer“  
 Lied = Feuer 51, 58 f., 76, 84, 87, 114, 119 ff., 136. S. auch „Herzensfeuer“ und „Gaθā“  
 Manen, Feuerwesen 19, 147 ff. Als Führer der Toten 147 f., 150 f. Als Herrscher der *devá* 149, 151  
 Mazdāh, Verstand und Feuer, personifiziertes Himmelslicht 9, 10, 50  
 Mensch; Ausstrahlung der *devá*, geht nach dem Tode wieder in sie ein 149 f.; awest. als Ausstrahlung Mithras (Yt. 10, 108) 14. Vgl. Idg. F. 41, S. 195  
 Menschenwelt 12 f.  
 Menstruation, der Substanz nach Himmelsfeuer 48; s. „Same“ und „Mensch“  
 Metall, s. „Kochen“  
 Methode 5 ff., 41, 44, 46 f., 62 f., 65 f., 94, 97 f., 146, 157  
 Milch, flüssiges Himmelsfeuer, dem Soma und dem Regen wesensgleich 67 ff. 71 ff., 76 f., 125, 130, 144. Als Rauschtrank 72. Vgl. „Kuh“, „Indra“, „Ásvin“, „Agni“, „Ángiras“, „Soma“, „Pūšan“  
 Milchstraße 12  
 Mißwachs 21  
 Mitrá, Miθra 13, 14, 20, 34, 38, Fußn. 1 zu 37; 51, 53 f.  
 Morgenrot 14, 36  
 Nahrung, s. „Götter“.  
 Name. Kenntnis des Namens gibt Gewalt über seinen Träger 91 f.  
 Niederschläge, s. „Regen“

Opfer = Feuer 125 f.; seine Bedeutung 17 ff., 130, 167. Awestisches 57. S. auch „Agni“, „Eschatologie“, „Kochen“, „Leichenverbrennung“, „Soma und Milch“  
 Opferlieder, s. „Lied“ und „Gaθā“  
 Opferpfosten 164 ff.  
 Parjánya 72  
 Persische Formen im Awesta-Text 23 f.  
 Personifikation 17, 69, 113  
 Pflanzen, feuerhaltig 144; s. „Götter“  
 Plutos 126  
 Pūšan, Schöpfer der Milch 72; neben Rayi und Bhāga angerufen 126  
 Raubkrieg 17, 106, 152  
 Rausch und Rauschtrank, s. „Soma“, „Milch“  
 Rayi, s. „Besitz“  
 Regen, flüssiges Himmelslicht, mit Soma und Milch wesensgleich 16, 68, 89, daher = Milch 89; *ūā*-haltig 72. — Wider-natürlicher 39 f.  
 Reichtum, s. „Besitz“  
 Religion 95 f., 115  
 Rind, s. Kuh. — Im Awesta = alle nützlichen Tiere, einschließlich der Fische und Vögel 80 f.  
 Same, männlicher, der Substanz nach = Himmelsfeuer 48, 79 nebst Fußn. 1. Vgl. „Menstruation“, „Mensch“ und *bija*, *téjas*, *sukrá*, *cidra* im Wörterverzeichnis I u. II  
 Śaṅkara 11  
 Śarasvatī 14, Fußn. 1; 60  
 Saṭavaēsa 21, 51  
 Schrift, s. „Buchschrift“  
 Seele, nach awestischer Anschauung zusammengesetztes

Wesen, ebenso nach Taith-Up.: 99  
 Seelenweg 37 f. (V. 19, 28). 99 f., 148, 156. In den Pahlavi-Büchern 156 ff. Vgl. auch „Manen“ und „Mensch“  
 Sehen, s. „Herzensfeuer“; = strahlen, scheinen 32 f.  
 Sieden, s. „Kochen“ und „Eschatologie“  
 Soma, aw. Haoma, wie Milch, Blut, Harn, Regen flüssige Erscheinungsform des Himmelsfeuers (s. d.) und als Gott personifiziert 49, 67, 69, 89, 90, 168 (= *agnī*). Diese Anschauung schon arisch 114. Daher ihm ein Ápri-Lied gewidmet 67, daher Spender des Besitzes (s. d.) 118, Schöpfer der Milch 72. Er heißt *indu* „der Entflammer“ (*īnd* = *indh*, s. „Indra“) und trägt drei Entflammungsmittel (*pavitra*) in seinem Herzen 74. Personifiziert als Gott, um den man seinen Leib legt und der selbständig im Menschen (Krieger) handelt 69, 70 nebst Fußn. 5; 75, 121. Von Zaraθuštra bekämpft 113.  
 Soma und Milch werden ins Herz getrunken und in ihm und im *mānas* in reines Herzensfeuer verwandelt; die Mischung beider verleiht doppeltes Herzensfeuer, *dvibāhas*: 67, 71, 73 f., 76, 91, 93, 130, 133 f. 142. Vgl. „Milch“, „Regen“, „Surā“, und im Wörterverzeichnis I *durōṣa(s)*, II *duraoṣa*

Sonne 15; eine Form des *bráhmaṇ* 35; = *agnī vaiśvānarā* 35  
 Sonnenwendfest 42  
 Súrā, Rauschtrank aus Gerste, der kein Herzensfeuer hervorbringt 75 f.  
 staota yesnya 57 f.  
 Stierbanner 70  
 Sturm, s. „Wind“  
 Tištrya 21  
 Upaniṣad 9 f., 98 f.  
 Urin, s. Himmelsfeuer  
 Ušidarəna 16, 36 ff.  
 Váruṇa 12, 13, 29, 34  
 Vernunft, Verstand, s. „Feuer“  
 Viehzüchter 144  
 Wasser, feuerhaltig 88, 114  
 Weisheit, s. „Feuer“  
 Welt, mit Licht (Feuer) gefüllt 14 f. Vgl. „Himmel“, „Hölle“, „Menschenwelt“, „Welthälften“  
 Weltanschauung 95 f., 115  
 Weltbild, arisches 12 ff.  
 Wind = Feuer 72, 118  
 Xvarənah, s. „Feuer“  
 Yakkha 44  
 Yakṣa 41—44  
 Yakṣarātri 42  
 Yima 16, 32 f.  
 Zaraθuštra und seine Reform 9 ff., 95 ff., 113, 144 ff., 152, 156. Seine angebliche Hochzeit mit Frašaoštras Tochter 109  
 Zauber 29 f.  
 Zauberer und Zauberinnen, Anhänger der Mächte der Finsternis 21, 60, 160  
 Zauberspruch 21  
 Zeus 9

# Inhalt.

	Seite
Vorwort . . . . .	5
I. Vedisch <i>yaksá</i> . . . . .	11
Tabelle der Verwendung . . . . .	43
II. Awestisch <i>ciθra</i> . . . . .	45
1. Adj., angeblich = „manifestus“ . . . . .	49
2. Subst., angeblich = „Gesicht“ . . . . .	52
a) angeblich = „Anblick“ . . . . .	52
b) angeblich = „Antlitz“ . . . . .	53
c) angeblich = „Vision“, „Erscheinung“ . . . . .	55
3. Angeblich „Kundgebung“ . . . . .	56
3a. Subst., angeblich = „Offenbarung“ . . . . .	57
Bisher nicht erklärte Stellen . . . . .	58
Die Komposita mit <i>ciθra-</i> im ersten Glied . . . . .	60
* <i>ciθrya</i> . . . . .	61
Tabelle der Verwendung . . . . .	61
Methodische Bemerkung . . . . .	62
III. Vedisch <i>dhénā</i> , awestisch <i>daēnā</i> . . . . .	63
I. Vedisch <i>dhénā</i> . . . . .	66
Etymologie von <i>dhénā</i> . . . . .	77
Bedeutung von <i>dhénā</i> . . . . .	78
1. <i>dhénā</i> , sing. u. plur. . . . .	83
2. <i>dhéne</i> , dual. . . . .	90
<i>dvibārhas</i> . . . . .	93
Tabelle der Verwendung . . . . .	94
II. Awestisch <i>daēnā</i> . . . . .	95
Tabelle der Verwendung . . . . .	112
IV. Vedisch <i>vásu</i> , awestisch <i>vohu</i> . . . . .	115
I. Vedisch <i>vásu</i> . . . . .	115
1. Subst. masc. <i>vásu</i> . . . . .	117
2. Subst. neutr. <i>vásu</i> . . . . .	117
3. Adj. <i>vásu</i> . . . . .	127
a) Positiv <i>vásu</i> . . . . .	127
α. auf <i>devá</i> bezogen . . . . .	127
β. auf Menschen bezogen . . . . .	128
γ. auf Sachen bezogen . . . . .	129
b) Komparativ <i>vásyas</i> . . . . .	132
c) Superlativ <i>vásiṣṭha</i> . . . . .	135
II. Awestisch <i>vohu</i> . . . . .	137
1. Subst. masc. <i>vohu</i> . . . . .	139
2. Subst. neutr. <i>vohu</i> . . . . .	139
3. Adj. <i>vohu</i> . . . . .	143
Anmerkungen . . . . .	147
1. Die Überführung in den Feuerleib . . . . .	147
2. Das Wunder der Kuh . . . . .	161
3. Die 10. (11.) Strophe der Āpri-Lieder . . . . .	164
Stellenverzeichnis . . . . .	169
Wörterverzeichnis . . . . .	176
Sachverzeichnis . . . . .	182